Pensamiento político posfundacional

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad

gedisa

Ester Jordana Lluch

Pensamiento político posfundacional

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad

gedisa

Ester Jordana Lluch

Ester Jordana Lluch

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad

PENSAMIENTO POLÍTICO POSFUNDACIONAL
Concebir la política de otra manera

Directora de la colección: Laura Llevadot

Esta colección reúne una línea de pensamiento político contemporáneo que ha recibido el nombre de posfundacional. Con esta denominación, se indica la voluntad de plantear la problemática de lo político más allá de la política clásica, de mostrar la falta de fundamento de las democracias liberales representativas y de invertir, en definitiva, el fundamento mítico del pensamiento político moderno.

Los autores y las cuestiones que recuperamos y promovemos en esta original colección son necesarios para comprender los movimientos ciudadanos y los conflictos que impugnan la manera tradicional de hacer y pensar la política en la actualidad.

Claude Lefort: La inquietud de la política
Edgar Straehle

Jacques Rancière: Ensayar la igualdad
Javier Bassas

Thomas Hobbes: La fundación del Estado Moderno
Josep Monserrat

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía
Antonio Gómez Villar

Giorgio Agamben: Política sin obra
Juan Evaristo Valls Boix

Alain Badiou: Lo político y la política
Jordi Riba

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad
Ester Jordana Lluch

Jacques Derrida: Democracia y soberanía
Laura Llevadot

Jean-François Lyotard: Estética y política
Gerard Vilar

Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo
Fina Birulés

Judith Butler: Vida y vulnerabilidad
À. Lorena Fuster

Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo
Martha Palacio Avendaño

Jean-Luc Nancy: Ser-en-común
Begonya Sàez Tajafuerce

Miguel Abensour: La democracia contra el Estado
Jordi Riba

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad

Ester Jordana Lluch

gedisa
editorial

© Ester Jordana Lluch

© Traducción: Ester Jordana Lluch

© De la presentación: Laura Llevadot, 2019

Diseño de cubierta: Genís Carreras

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: septiembre de 2021, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

www.gedisa.com

Preimpresión:

www.editorservice.net

eISBN: 978-84-18525-58-2

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Yo no soy una pipa

Laura Llevadot

Introducción: el pensamiento político de Michel Foucault

Centros para Pervertidos

El nacimiento de las prisiones

La vigilancia de los individuos: la disciplina

El peligro de no ser normal

El nacimiento de la sexualidad

La regulación de las poblaciones: la biopolítica

A.C.A.B. (All Cats Are Beautiful): las sociedades de seguridad

Del gobierno del territorio al gobierno de la población

Gobernar la vida: liberalismo y neoliberalismo

Conclusión: la vida gobernada

Breve biografía de Michel Foucault

Bibliografía

Referencias web

Yo no soy una pipa

Laura Llevadot

Hay un cuadro de Magritte en el que aparece dibujada una pipa y debajo la leyenda Ceci n'est pas une pipe. «Esto no es una pipa» no es el título de la obra que es, en realidad, La traición de las imágenes (1928-29), sino el enunciado escrito con caligrafía escolar que forma parte del mismo cuadro en que aparece una pipa dibujada. Que «esto no es una pipa» no sea el título sino parte de la obra, permite comprender lo que Magritte está poniendo en juego. En primer lugar, una impugnación perversa de la representación. La representación de una pipa, sea pictórica, gráfica o fonética, no es una pipa, la pipa no se presenta en su representación, del mismo modo que un partido no (re)presenta a sus votantes. Léase, pues, en clave política. Pero, en segundo lugar, hay también en ese cuadro una impugnación de la denominación, de ese supuesto «espacio común» entre los nombres y las cosas que creemos natural y vinculante. Pongamos, ahora, en el lugar de la pipa, un homosexual, un niño TDAH, una mujer o un hombre, un negro, un esquizofrénico, un delincuente... y debajo la leyenda «Esto no es...». La primera impugnación correspondería, quizás, a lo que denuncia el pensamiento político posfundacional, que la política no representa lo político. La segunda, sin embargo, es más sutil, atiende a la manera de nombrarnos a nosotros mismos, a las palabras que empleamos para definirnos, a los discursos que asimilamos en nuestros procesos de subjetivación. A menudo esas palabras no las elegimos, nos eligen. Desde muy pequeños nos dicen si somos hombres, mujeres, ahora también trans, inteligentes, capaces, perversos, discapacitados, hiperactivos... algunos incluso llegan ya a la educación primaria con un dictamen. Eso sí, en conjunto, todo muy inclusivo y tolerante. Pero el hecho es que estamos, desde el principio, denominados. La primera crítica

perturba los cimientos de la soberanía y de la ley: el soberano, sea un rey o un parlamento, no nos representa. La segunda, por el contrario, apunta hacia la norma, denuncia que lo que nos asigna en el colectivo de los ciudadanos «normales» o lo que nos expulsa al terreno de la patología y de la anormalidad, no es un espacio natural y neutro sino un espacio bien cimentado, políticamente construido. Y en esa construcción de la normalidad, de la normalidad elevada a normatividad, no sólo es el discurso parlamentario el que interviene, sino también y, sobre todo, al menos desde la modernidad, el discurso médico, psicológico, psiquiátrico, jurídico, sociológico, antropológico... Todos esos discursos que, en nombre de una verdad científica y objetiva, han colaborado con el poder para hacernos sentir que somos aquello que dicen que somos. Que lo político no se reduce a lo jurídico, que también nuestra relación con nosotros mismos y con los otros —a través de la manera de denominarnos— es política, es quizás una de las aportaciones más contundentes y fecundas de Foucault. Ester Jordana lo desgrana de forma impecable en este texto.

Desde ese punto de vista, no sólo «lo personal es político», como decían las feministas refiriéndose a cómo las relaciones más íntimas estaban empapadas de machismo hegemónico, sino que lo médico, lo pedagógico, lo científico... es político. Todos esos discursos que se esconden detrás de la apariencia de la objetividad y el humanismo más inclusivo, pertenecen a aquello que Foucault, en los últimos cursos, denominó gubernamentalidad, término que da título a este libro. El análisis de las formas de gubernamentalidad, la manera como hemos sido gobernados históricamente a través de estos saberes, prácticas e instituciones, es lo que constituye el objeto de estudio de la obra de Foucault. La perspectiva que se abre desde ahí nos aleja de toda concepción meramente jurídica y represiva del poder. El poder produce, no sólo reprime. Produce formas de subjetividad, sujeta a los individuos mediante mecanismos e instituciones que invocan verdades, contenidos de conocimiento que asimilamos y a los que nos sometemos como si fueran los dogmas mejor probados de nuestra época. Pongamos algunos ejemplos. Cuando concebimos el poder como una instancia represiva tendemos a situar lo político en la política. La política —lo jurídico— si es conservador como por desgracia es costumbre, prohíbe. Prohíbe, por ejemplo, la homosexualidad o la prostitución.

Las dosis de hipocresía en esos casos son escandalosas, pero el caso es que prohíbe. En un Estado supuestamente democrático se levantan esas prohibiciones, se permiten, por ejemplo, los matrimonios homosexuales (en el caso de los sindicatos de las trabajadoras del sexo aún está por ver). Es obvio que la jurisprudencia no excluya ni vulnere, es justo que recoja las demandas reprimidas de una parte de la población. Ahora bien, lo que no se cuestiona nunca de este modo, incluso en los Estados más democráticos y benévolos, es el hecho mismo de la denominación, la identificación a la que alguien se tiene que someter para ser reprimido o reconocido por la ley. ¿Qué diría sobre el papel del cuerpo de la mujer en el neoliberalismo el legítimo reconocimiento del derecho a sindicarse de las trabajadoras del sexo? ¿Qué dice la ley del matrimonio homosexual sobre la obligación a identificarse en función de la orientación sexual —cosa que si miramos de cerca es bastante extraña— o de la institución misma del matrimonio que, históricamente, corresponde en primer término a intereses económicos y después al control de la sexualidad? Es como si todo lo político permaneciera en otro lugar que no se dirime en los parlamentos y que, en el ámbito del neoliberalismo —Ester Jordana lo analiza en la última parte del libro— responde a una racionalidad económica que individualiza del modo que le es conveniente.

El acierto más decisivo de esta obra, Michel Foucault: biopolítica y gubernamentalidad que presentamos aquí, reside en el magnífico trabajo de recontextualización que Ester Jordana ha llevado a cabo. No sólo nos ofrece una línea de lectura coherente que atraviesa toda la investigación de Foucault, incluyendo los últimos cursos publicados, sino que además abandona los ejemplos y documentos provenientes de los archivos franceses con los que Foucault trabajaba para ofrecernos casos muy próximos, datos históricos procedentes del contexto español y catalán que revelan la misma lógica, los mismos dispositivos de saber y de poder que Foucault nos dio a ver. ¿Sabíais, por ejemplo, que en 1976 todavía se procesaba y se encarcelaba gente en España por un delito de homosexualidad? ¿Que en 1972 el eminente doctor Solà Castelló, de la Universidad de Barcelona, experimentaba con descargas eléctricas sobre los cuerpos de pacientes considerados homosexuales? Estos simples datos que Ester Jordana nos revela ya nos tendrían que hacer dudar sobre la pretendida objetividad de la

ciencia y de su supuesta independencia de la red de poder dentro de la que tiene lugar, se financia y se promueve. La vergüenza que hoy nos producen esos datos —que en algún momento nada lejano se haya llegado a considerar la homosexualidad como una enfermedad susceptible de represión y curación por descargas eléctricas— nos instan a preguntarnos qué otras aberraciones no cuestionadas están teniendo lugar en la actualidad, en este país tan demócrata donde lo político se juega siempre en otro campo, fuera del espectáculo de la política, el campo donde se constituye aquello que somos.

Es ese otro lugar de lo político el que ilumina el cuadro de Magritte cuando bajo el dibujo de la pipa escribe con letra escolar, muy normativa, que una pipa no es. Ese lugar no es otro que el de nuestras existencias, el lugar mismo donde nos llamamos a nosotros mismos y nos vinculamos con los otros a través de las denominaciones que nos proporcionan los discursos dominantes de nuestro presente. Foucault denominaba «ontología del presente» a ese análisis, el análisis de nosotros mismos en tanto que sujetos al poder, un haz de ejes singulares producidos por instituciones, prácticas y discursos históricos y situados. Es necesario el análisis de ese espacio invisible si queremos pensar lo político en toda su extensión. La ampliación del zoom que aporta el trabajo de Foucault y que permite captar la productividad del poder en lugar de limitarse a denunciar sus efectos represores, hace de la resistencia algo a la vez más fácil y más difícil. Más difícil porque ya no basta con salir a la calle, manifestarse, enfrentarse a los poderes establecidos para afirmar y exigir cambios en la jurisprudencia, porque si aquello que somos es el efecto de estos dispositivos de saber y poder, tenemos el enemigo en casa; nosotros mismos, en nuestra forma de decirnos y pensarnos, somos nuestro propio contendiente que haría falta deconstruir. Pero, por otro lado, que el poder no sea ya una estructura externa inamovible, que sea aquello que nos ha producido con sus/nuestras denominaciones, es la oportunidad para rebelarse en cada ocasión en que lo vemos emerger en nuestras vidas gobernadas. No hace falta politizar la existencia, si por ello entendemos salir de nosotros mismos para levantar una u otra bandera, la existencia es ya política de par en par y politizarla no sería nada más que cuestionar de raíz las verdades que nos constituyen, reconstruir los modos de relación que establecemos con nosotros mismos y con los otros, decir no a las

denominaciones e identificaciones que nos son impuestas. La lectura, hoy obligada, de Foucault a la que Ester Jordana nos invita tendría que poder dirigirnos desde el análisis de nosotros mismos hasta la indocilidad. Habremos ganado quizás algún paso en el abrupto camino hacia la emancipación si después, al finalizar la lectura de este libro modesto y necesario, podemos afirmar que no somos aquello que dicen que somos, que yo no soy una pipa.

Introducción: el pensamiento político de Michel Foucault

En 1548, un joven de dieciocho años llamado Étienne de La Boétie hacía circular un texto donde planteaba una pregunta tan sencilla como demoledora: ¿por qué los seres humanos, siendo libres, aceptan vivir de manera voluntaria bajo la sumisión de uno solo? El texto, titulado Discurso de la servidumbre voluntaria o contra el Uno, reflexionaba sobre las razones por las que nos encontramos una y otra vez, a lo largo de la historia, en esa situación de sumisión política de los «muchos» al «Uno» (La Boétie, 2008). La cuestión para el joven filósofo era dilucidar cómo se instaura esa servidumbre más allá de los mecanismos de coerción y violencia. Cuando la servidumbre es el efecto de esos mecanismos, en efecto, no hay ningún problema a plantear: la obediencia funciona por imposición. Lo que genera sorpresa y perplejidad al autor es que la servidumbre se instituya sin violencia, a partir de una suerte de fascinación y embrujo hacia ese «Uno». Los tiranos, señala, habrían mantenido activamente ese estado de servidumbre a través de dos estrategias: por un lado, generando un estado de devoción del pueblo hacia su soberano y, por otro, a través de mecanismos de distracción que impidan tomar consciencia de la propia condición servil. Ahora bien, si la servidumbre estuviese configurada tan sólo de ese modo, liberarnos de ella sería relativamente sencillo, si el soberano no tiene más poder que el que se le otorga bastaría con denegarlo. Tan sólo sería necesario que «dejemos de sostenerlo» para que «se desplome y se rompa por sí mismo», ya que sin esa «savia» el tirano se convierte en un «tronco seco y muerto». La cuestión, dirá La Bóetie, es que cuando contemplamos así las cosas, nos equivocamos. En el fondo, el problema de la servidumbre no arraiga en el vínculo que liga a los muchos con el «Uno»: ni la imposición violenta, ni la fascinación, ni la costumbre. La pregunta por la servidumbre sólo se resuelve si observamos que, en el fondo,

ese «Uno» nunca es una sola persona, sino toda una cadena de cómplices que se extiende socialmente y que ejercen sus privilegios ante otros. Una extensa cadena de poderes que atraviesa todo el cuerpo social y hace que, al final, haya tanta gente que se beneficia de la tiranía como aquélla que querría la libertad.

El argumentario antiautoritario del texto de La Boétie ha hecho que ese texto se haya leído tanto en clave de precursor de las críticas al absolutismo que acabarían dando lugar a las revoluciones burguesas del siglo XVIII como de precursor de las posiciones anarquistas que atraviesan el siglo XIX. De hecho, podríamos decir que el texto aglutina todo un conjunto de cuestiones que, en el seno del pensamiento político moderno, darán lugar a posiciones distintas. En primer lugar, la lucha contra el «Uno» encarnado en las monarquías absolutas del siglo XVII que marcará el pensamiento político del siglo XVIII. La política moderna se precipita a partir de la inversión radical que comporta la reapropiación del concepto de «soberanía»: si el soberano se presentaba como aquél que, por orden divino, velaba por sus súbditos y estaba destinado a conducir a su reino a la grandeza, ahora es el pueblo el que se declara soberano para gobernarse a sí mismo. Esa impugnación del poder monárquico implicará también una redefinición del Estado que, a partir de ahora, será concebido como la entidad de gobierno que se fundamenta en el contrato social y la soberanía nacional. Para los pensadores modernos el Estado encarna, pues, la organización política que se dan a sí mismos esos hombres que se han declarado y reconocido como libres e iguales.

Sin embargo, desde su nacimiento, el Estado moderno no ha dejado de ser objeto de suspicacias políticas. Desde distintas perspectivas va a señalarse que ese «Uno» de la soberanía absoluta que se pretendía combatir encarnará, en el Estado, nuevas formas de dominación. Una crítica que, por razones muy distintas, recorre todo el espectro político moderno y contemporáneo, desde las posiciones liberales hasta las anarquistas. Desde el liberalismo, el Estado será visto con suspicacia porque toda política económica será contemplada como una amenaza contra el libre desarrollo del mercado y las libertades individuales. Desde la crítica marxista, el Estado se concebirá como un mecanismo de la lucha de clases que vela por el mantenimiento del poder en manos de la burguesía a

partir de la protección de la propiedad privada y las relaciones de producción capitalista. Desde perspectivas anarquistas, se criticará al Estado por constituir una forma de organización social vertical y jerárquica que perpetúa la dominación de los hombres mediante unos mecanismos de centralización que impiden el desarrollo de estructuras y relaciones sociales basadas en la autogestión y el autogobierno. Por tanto, retomando la pregunta de La Boétie, vemos cómo esas críticas al «Uno» pasan de una crítica a la tiranía a una crítica al Estado.

El pensamiento político de Michel Foucault nos permite aproximarnos a la política desde una perspectiva distinta. El punto de partida será plantear que todas esas posiciones comparten concepciones muy similares del poder que atribuyen a ese «Uno», ya sea el tirano, el monarca o el Estado. La tesis de Foucault —que desplegaremos a lo largo del libro— es que uno de los rasgos fundamentales de la transformación histórica que caracteriza la modernidad es un cambio en el modo de funcionamiento y de ejercicio del poder. Un cambio que, sin embargo, sólo podremos captar si dejamos de analizar el poder como aquello que marca la relación entre dominación y sumisión o entre soberanía y servidumbre. En efecto, cuando hablamos de poder, acostumbramos a señalar con el dedo hacia arriba situándolo por encima nuestro en una posición jerárquica y vertical y lo concebimos como un ejercicio puramente negativo cuya función sería prohibir, reprimir o dominar. En segundo lugar, consideramos que el poder se ejerce a través de un sujeto o conjunto de sujetos (sea el rey o un determinado partido político) y desde algún lugar concreto (sea la corte o el parlamento). En tercer lugar, acostumbramos a concebir el poder como algo que se posee, que está «en manos» de alguien (sea el soberano, la nación o la clase dominante) y que, en tanto que puede poseerse, puede ser «cedido» a alguien para que lo ejerza en «representación» nuestra. Del mismo modo, en tanto que puede poseerse puede ser «tomado» sea por mecanismos democráticos o violentos. Por tanto, el poder tendría las mismas características que una propiedad: se puede poseer (lo puede poseer una persona, un grupo o una clase), se puede ceder a otros según la lógica del contrato social o se puede arrebatar según la lógica de la revolución.

Foucault afirma sin embargo que, para analizar las sociedades contemporáneas, son necesarios ciertos desplazamientos conceptuales ya que, a partir de esa conceptualización del poder, es imposible captar cómo opera y cómo funciona en las mismas. En primer lugar, dirá, es necesario considerar que hay todo un conjunto de mecanismos de poder que se desarrollan de modo transversal e inmanente desde las mismas relaciones sociales y desde una multiplicidad de lugares. Esas formas de poder se desenvuelven de manera dinámica y entrelazada con otras relaciones y, en consecuencia, pese a que pueden analizarse con cierta autonomía, no funcionan de modo independiente. En segundo lugar, hay que analizar el poder como una dimensión que se ejerce a través de prácticas y tecnologías que funcionan de modo entrelazado. En tercer lugar, hay que considerar que no se limita a un ejercicio negativo que actúa prohibiendo ciertas acciones o reprimiéndolas: las relaciones de poder producen determinados órdenes y modos de relación social, inducen comportamientos, dirigen acciones, fomentan actitudes. Por último, es necesario atender al modo en que operan a través de todo un conjunto de conocimientos y formas de saber que se nutren y se entrelazan con ellas. Foucault nos dice que, en la modernidad, el poder ha dejado de ejercerse tan sólo desde una perspectiva centralizada y vertical para pasar a ejercerse de manera «microfísica», es decir, a partir de todo un conjunto de técnicas y mecanismos que operan desde la inmanencia de las relaciones sociales y de la vida cotidiana.

La tesis de Foucault es, como veremos, que uno de los cambios fundamentales en el paso de las sociedades medievales a las sociedades capitalistas es una transformación política que va más allá de la fundación del Estado moderno. Para Foucault, esa transformación tiene que ver con un cambio en el modo, función, objetivo y ejercicio del poder. Una transformación que puede enunciarse de modo sencillo: las soberanías medievales operaban de forma territorial con el objetivo de conquistar territorios más extensos y convertirse en soberanos de un imperio; la política moderna se ocupa de gobernar la vida de la población, regular sus fenómenos, organizarla y dirigirla. Ese desplazamiento sitúa a Foucault dentro de la perspectiva posfundacional a la que esta colección trata de dar una aproximación plural. Para Foucault no hay ningún fundamento trascendente de la política, ésta se

despliega en la inmanencia y la contingencia de las relaciones históricas. Ahora bien, Foucault se oponía a la diferencia entre «la política» y «lo político» que, como hemos podido ver en esta misma colección (Straehle, 2017) hacía Lefort:

[...] nada me parece más peligroso que ese famoso deslizamiento de la política a lo político utilizado en neutro («lo» político), que en muchos análisis contemporáneos sirve, a mi juicio, para enmascarar el problema y el conjunto de los problemas específicos que son los de la política, la dynasteia, el ejercicio del juego político, y de éste como campo de experiencia con sus reglas y su normatividad, como experiencia en cuanto ese juego político se ajusta al decir veraz e implica por parte de quienes lo juegan determinada relación [consigo] mismo y con los otros (Foucault, 2009: 171).

Su tesis, como veremos, consistirá en mostrar cómo, desde un análisis histórico, esa distinción categorial que pretende criticar «la política» como un ámbito de la sociedad analizable desde parámetros científicos no es más que la configuración contemporánea de todo un conjunto de relaciones de gobierno y saber. Por tanto, lejos de una diferencia ontológica o categorial entre «la política» y «lo político». Desde el análisis de la gubernamentalidad, Foucault tratará de hacer inteligibles todo un conjunto de formaciones y transformaciones históricas que se despliegan en escalas diversas: desde fenómenos locales hasta la dimensión general de la gubernamentalidad a escala estatal. Como veremos, sus hipótesis se despliegan siempre a partir de un trabajo histórico que compila y analiza materiales diversos: documentos de archivo, reglamentos institucionales, análisis arquitectónicos, textos económicos, jurídicos, médicos o psiquiátricos, etc. A partir de esos materiales analiza cómo se generan dinámicas que atraviesan conocimientos científicos, maneras de disponer nuestra relación con el espacio o técnicas y prácticas concretas que inciden sobre nuestra manera de pensar, sentir o actuar. Foucault utiliza el concepto de dispositivo para nombrar el modo en que se articulan todo ese conjunto de elementos heterogéneos de manera estratégica, es decir, de modo que se produzcan unos efectos concretos (Foucault,

1985: 128). Los dispositivos se generan de forma histórica y contingente, pero estabilizan un determinado funcionamiento que genera patrones de repetición iterativos. Así pues, como veremos, Foucault analiza la constitución de la sexualidad moderna como un dispositivo que mezcla distintos discursos, prácticas y tecnologías.

Foucault hace suya, en ese sentido, la perspectiva nietzscheana de la filosofía como una tarea de diagnóstico. Las preguntas que animan sus investigaciones históricas tienen como objetivo trazar lo que el autor caracteriza hacia el final de su trayectoria como una ontología histórica de nuestro presente. Los diferentes métodos de trabajo histórico desplegados por Foucault, el método arqueológico y el método genealógico, quedarían así integrados del siguiente modo:

Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus «ideologías», sino las problematizaciones a través de las cuales el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones (Foucault, 2006: 10).

Se trata, pues, de analizar aquellas problematizaciones que nos permiten dar cuenta de los procesos y prácticas que nos hacen ser como somos. La cuestión a plantear es la siguiente: cómo se han configurado los modos de saber y de verdad, de gobierno de los otros y de nosotros mismos que nos hacen ser de un modo determinado en el presente histórico que compartimos. Ese modo de hacer filosofía a partir de un trabajo histórico tiene un objetivo declaradamente político: generar una suerte de extrañamiento respecto a todo un conjunto de fenómenos que nos son próximos y cotidianos. Un extrañamiento que tiene como objetivo mostrar cómo ciertas prácticas sociales, formas de gobierno, modos de

producir conocimiento o experiencias que nos configuran son, a menudo, una «invención reciente» generada por todo un conjunto de coyunturas y circunstancias situadas. Mostrar que no hay nada esencial en nuestro modo de ser hace posible que esas prácticas y experiencias que nos hacen ser de un modo determinado se conviertan en un espacio de transformación política.

Centros para Pervertidos

El 4 de marzo de 1976, cuando tenía diecisiete años, Antonio Ruíz fue detenido. Después de examinar sus antecedentes y los informes policiales se dictaminó su ingreso en prisión. El juez solicitó, además, un informe complementario: «Expídase oficio al señor médico forense para que reconozca al expedientado y emita el correspondiente informe antropológico, psíquico y patológico» (El País, 2009). Una vez efectuado ese peritaje psiquiátrico el tratamiento de reeducación que se le prescribió en prisión fue coser pelotas de fútbol (RTVE, 2018). ¿Su delito? Su orientación sexual.

En 1933, la República puso en marcha la ley de «Vagos y Maleantes», una ley que regulaba «estados peligrosos y medidas de seguridad». La ley señalaba que podían ser declarados «en estado peligroso»: «rufianes y proxenetas»; aquéllos que no pudiesen justificar la procedencia de ciertas posesiones o dinero; mendigos; quienes tuviesen como actividad «juegos prohibidos»; «ebrios y toxicómanos habituales»; quienes incitasen a beber a menores; quienes escondiesen su nombre, personalidad o domicilio o tuviesen documentos de identidad falsos; extranjeros que infringiesen una orden de expulsión; y quienes mostrasen «inclinación al delito» según la gente o lugares frecuentados (BOE, 1933). Las medidas aplicables eran las siguientes: el internamiento en un centro de trabajo o una colonia agrícola durante un tiempo de tres años como máximo; el internamiento en un centro de custodia entre uno y cinco años; el asilo curativo en «casas de templanza» durante un tiempo indeterminado; la expulsión del territorio, en el caso de extranjeros; la obligación de fijar la residencia en un lugar determinado y durante un tiempo establecido por el tribunal, o la prohibición de hacerlo; la sumisión a la vigilancia tutelar de la autoridad; y las sanciones o la confiscación de bienes (BOE, 1933). En 1954, ya durante la dictadura franquista, le ley fue modificada. Se señaló entonces que:

La producción de hechos que ofenden la sana moral de nuestro país por el agravio que causan al tradicional acervo de buenas costumbres, fielmente mantenido en la sociedad española, justifican la adopción de medidas para evitar su difusión. Las establecidas por la presente Ley, mediante la que se modifican los artículos segundo y sexto de la de Vagos y Maleantes, de cuatro de agosto de mil novecientos treinta y tres, no son propiamente penas, sino medidas de seguridad, impuestas con finalidad doblemente preventiva, con propósito de garantía colectiva y con la aspiración de corregir a sujetos caídos al más bajo nivel moral. No trata esta Ley de castigar, sino de proteger y reformar. También aspira la misma Ley a proteger la paz social y la tranquilidad pública contra las actividades, no constitutivas de delito o cuya delincuencia consta, pero no puede ser inmediatamente probada, de sujetos que, por su habilidad, escapan a través de las mallas de la Ley o eluden su aplicación, por cuya causa constituyen un serio peligro para una ordenada vida de la colectividad (BOE, 1954).

A partir de ese argumentario se sumó a los homosexuales a la lista anterior, junto a quienes incitasen al terrorismo o al atraco o a quienes «de cualquier manera perturben con su conducta o pongan en peligro la paz social o la tranquilidad pública» (BOE, 1954). Con relación a las medidas a aplicar, la reforma de la ley mantendría la mayoría de las anteriores señalando, sin embargo, que «los homosexuales sometidos a esta medida de seguridad deberán ser internados en instituciones especiales y, en todo caso, con absoluta separación de los demás» (BOE, 1954). Se crearon así todo un conjunto de centros penitenciarios para «invertidos», los denominados Centros para Pervertidos, donde se destinaba a los «desviados sexuales» y donde se los clasificaba como: habituales congénitos, habituales adquiridos u ocasionales. Para mejorar la clasificación y el tratamiento de los internos, en 1967 se creó la Central de Observación donde, de manera específica, se habilitaría el Centro de Observación de Homosexuales. Allí se desarrollarían distintas tecnologías de observación y clasificación de los homosexuales a partir de estudiar la relación entre su personalidad

y sus prácticas sexuales (Mora, 2016: 152-162).

En 1970, la ley de «Vagos y Maleantes» fue sustituida por la «Ley de peligrosidad y rehabilitación social»: la ley que hizo entrar en prisión a Antonio Ruíz. El texto introductorio situaba ahora el énfasis en la necesidad de «defender a la sociedad contra determinadas conductas individuales que, sin ser, en general, estrictamente delictivas, entrañan un riesgo para la comunidad» (BOE, 1970). Un sistema de «normas nuevas encaminadas a la aplicación de medidas de seguridad a los sujetos socialmente peligrosos e inspiradas en las orientaciones de la rama científica que desde hace años se conoce con el nombre de "Defensa social"» (BOE, 1970). El texto señalaba cómo la anterior ley de «Vagos y Maleantes» ya se enfrentó con esa peligrosidad instaurando todo un conjunto de medidas de seguridad que apartaban «temporalmente» a ciertos individuos de la sociedad con la finalidad de «donarle[s] educación y conseguir su readaptación a la sociedad» (BOE, 1970). Sin embargo, la reforma de la ley haría énfasis en situar como objetivo «reeducar y rescatar al hombre para la más plena vida social». Para conseguirlo se exigía, sin embargo, un conocimiento complementario:

[...] un conocimiento lo más perfecto posible de la personalidad biopsicopatológica del presunto peligroso y su probabilidad de delinquir, asegurando a tal efecto que sus condiciones antropológicas, psíquicas y patológicas sean estudiadas por los técnicos y adecuadamente ponderadas. Investigación y valoración que parecen necesarias en el ámbito de unas normas que, por no integrar una ley penal construida objetivamente sobre hechos y tipos de delito, sino una serie de preceptos en función de determinadas categorías subjetivas de peligro, requieren inexcusablemente la prueba bien fundada del estado de peligrosidad del individuo (BOE, 1970).

La ley eliminó algunas dimensiones de la ley de 1933 pero añadió nuevas categorías de peligrosidad: la prostitución, el tráfico de drogas, la posesión de armas, la pornografía, los menores de edad

en condiciones de «perversión moral» en «ausencia de protección familiar», quienes se agrupen en «bandas» con predisposición delictiva y los enfermos mentales. De estos últimos se afirmaría que constituían «por desgracia y sin ninguna voluntariedad por su parte, un riesgo efectivo para la comunidad» y que tanto «en interés social como por su propio bien, deben ser objeto de un régimen preventivo que permita lograr su curación y poner remedio a su potencial peligrosidad» (BOE, 1970). La ley se proponía asimismo modificar y hacer más exigente la apreciación de figuras como las de quienes «realicen actos de homosexualidad, ejerzan la prostitución y para los menores, así como los de preservación para enfermos mentales» de modo que se garantice «la reforma y rehabilitación social del peligroso» (BOE, 1970). La voluntad de esa ley, se afirma, no sería sólo «defender a la sociedad» de quienes constituyen un peligro o una amenaza sino reintegrar a quienes se hayan quedado al margen de una «vida normal»:

Éstos son los fines humanos y sociales que persigue la Ley, no limitados a una pragmática defensa de la sociedad, sino con los propósitos ambiciosos de servir por los medios más eficaces a la plena reintegración de los hombres y de las mujeres que, voluntariamente o no, hayan podido quedar marginados de una vida ordenada y normal (BOE, 1970).

Los textos hablan por sí mismos. El recorrido efectuado nos muestra cómo alrededor de esa relación entre peligro y seguridad aparece la clasificación de todo un conjunto de sujetos calificados como «peligrosos» y cómo la ley debe «proteger» y «defender» a la sociedad detectando a esos individuos y determinando cuál es el grado de «peligrosidad» que cabe atribuirles a partir de peritajes biopsicopatológicos. El recorrido nos muestra también cómo tanto la homosexualidad como la enfermedad mental entraron a formar parte de esa noción de peligrosidad social. Por último, en relación con las medidas que deben ponerse en marcha para abordar esa seguridad social, junto a las medidas de castigo o internamiento, han aparecido de manera central las cuestiones de la rehabilitación, el tratamiento y la curación para que aquellas personas que se

hayan quedado al margen de una «vida ordenada y normal» puedan reintegrarse a ese orden de vida.

Para lograrlo eran necesarias, pues, una batería de terapias y tratamientos que lo permitiesen. Junto a las pelotas de fútbol que tuvo que coser Antonio Ruíz en prisión, otra terapia fue ampliamente utilizada con los presos por su condición sexual. En 1972, el doctor Sabater Tomas, en su libro Peligrosidad social y delincuencia, explicaba cómo, en la Facultad de Medicina de Barcelona, un tratamiento dirigido por el doctor Solà Castelló estaba teniendo un éxito considerable en tanto que había resultado curativo para el 70% de los pacientes. El tratamiento consistía en proyectar a los pacientes un conjunto de diapositivas de carácter sexual. Si la persona que aparecía en la diapositiva era un hombre, el paciente recibía una descarga eléctrica; en cambio, si la persona que aparecía era una mujer, esa descarga no se producía. El éxito al que hacía referencia es a que ese 70% de los pacientes no había «reincidido» en ninguna relación homosexual seis meses después (Mora, 2016: 165). Pese a que esa ley dejó de aplicarse progresivamente después de la dictadura, la despenalización de la homosexualidad no se produciría hasta 1980. En 2009, Antonio Ruíz fue la primera persona indemnizada por el Estado por haber sido encarcelado en base a su orientación sexual. A nivel clínico, la homosexualidad no fue eliminada del Manual Diagnóstico y Psiquiátrico de Trastornos Mentales (DSM) hasta los años setenta y de la clasificación de enfermedades mentales de la Organización Mundial de la Salud (OMS) hasta los años noventa.

El recorrido que hemos realizado nos permite situar algunas cuestiones importantes que Foucault explorará en sus investigaciones y que configuran problemáticas que se entrelazan las unas con las otras. La emergencia del encierro y el internamiento como medida punitiva o terapéutica en nuestras sociedades y el nacimiento de las prisiones; que los Estados se den como objetivo la «defensa de la sociedad» interviniendo sobre aquellos «individuos peligrosos» que atentan contra la «vida normal»; el nacimiento de las ciencias humanas y el modo en que se articulan con las ciencias jurídicas en vistas a unos peritajes «biopsicológicos» capaces de determinar esa «peligrosidad»; la inscripción de la homosexualidad como una «enfermedad mental» y

el desarrollo de terapias destinadas a su «curación» y, por último, que la homosexualidad fuese incluida dentro de ese catálogo de «peligrosidad social» y tipificada como uno de los delitos susceptibles de encarcelamiento. Ese conjunto entrelazado de dimensiones clínicas, sociales, jurídicas y políticas es lo que llevó a encarcelar a Antonio Ruíz y a someterlo a rehabilitación por su orientación sexual.

El nacimiento de las prisiones

El 8 de junio de 2017, más de cien años después de su inauguración en 1904, la emblemática prisión de La Modelo de Barcelona se clausuró definitivamente y, desde enero de 2019, sus puertas están abiertas a los ciudadanos. Quien se acerque a visitarla descubrirá un diseño arquitectónico particular: la prisión se estructura en forma circular alrededor de una pequeña torre de vigilancia que permite observar fácilmente las seis galerías donde están situadas las celdas que, de forma radial, se abren a su alrededor. El diseño arquitectónico, realizado por Salvador Vinyals Sabaté y Josep Domènech Estapà no es, sin embargo, original; de hecho, tiene la misma forma que muchas otras prisiones en toda Europa. Esa distribución del espacio se basa en una estructura concebida por el filósofo británico Jeremy Bentham quien diseñó esa forma arquitectónica basándose en la premisa de que saberse vigilado permanentemente podía funcionar como un mecanismo disuasorio de la conducta:

Invisible, el inspector reina como un espíritu; pero en caso de necesidad puede este espíritu dar prueba inmediatamente de su presencia real. Esa casa de penitencia podría llamarse Panóptico para expresar con una sola palabra su utilidad esencial, que es la facultad de ver con una mirada todo lo que se hace en ella. [...] La ventaja fundamental del panóptico es tan evidente que quererla probar sería arriesgarse a oscurecerla. Estar incesantemente a la vista de un inspector es perder en efecto el poder de hacer mal, y casi el pensamiento de intentarlo (Bentham, 1979: 37).

La relación entre el nacimiento de las prisiones a finales del siglo XVIII y la configuración de todo un conjunto de mecanismos de

vigilancia, control y disciplina sobre los cuerpos es la historia que Foucault intenta reconstruir en uno de sus libros más emblemáticos: Vigilar y Castigar, publicado en 1975. Se trata de un libro que recopila una larga investigación en torno a las instituciones penales y las transformaciones jurídicas en las sociedades modernas que fue expuesta anualmente en sus cursos del Colegio de Francia entre 1972 y 1975. El libro trataba de dar respuesta no sólo a cómo y porqué emergen las prisiones en nuestras sociedades sino también cuál es la razón de su mantenimiento cuando, de hecho, es una institución cara y costosa que fue calificada como ineficaz desde sus inicios.

Una de las primeras conclusiones a las que llega Foucault en esas investigaciones es que, en efecto, la prisión es una invención moderna. Nunca, en la historia punitiva de nuestras sociedades, se había optado por encerrar a la gente. Durante el curso impartido en 1973, La sociedad punitiva, Foucault señalaba que si contemplamos nuestra historia social desde esa perspectiva, podríamos dar cuenta de cuatro tipo de sociedades distintas: las sociedades griegas, donde el mecanismo punitivo fundamental era el destierro; las sociedades germánicas, basadas en la compensación y la reparación; las sociedades medievales, que desarrollaron todo un sistema de suplicios corporales; y, por último, nuestras sociedades modernas donde el mecanismo punitivo hegemónico es el encierro. Por tanto, la pregunta a responder es cómo y porqué, en torno al siglo XVIII, se impuso de manera generalizada esa medida punitiva.

En Vigilar y Castigar Foucault nos sitúa, justamente, en el momento de cambio entre el sistema punitivo de la Edad Media y el moderno. El libro comienza ejemplificando el funcionamiento del suplicio medieval con la estremecedora descripción de la condena a muerte de Damiens en 1757 por asesinato. El relato es el siguiente: Damiens fue conducido en una carreta hasta la puerta de la Iglesia de París desnudo, en camisa y con un hacha de cera encendida en la mano. Una vez en el patíbulo, le atenazaron los pezones, brazos y muslos. En las partes atenazadas se vertió plomo, cera, azufre y aceite hirviendo y la mano que había empleado para matar fue quemada. Después su cuerpo fue estirado por cuatro caballos hasta desmembrarlo y los pedazos restantes fueron quemados en el fuego. Hoy nos genera perplejidad la idea de que la tortura y la mutilación

de un cuerpo pudiesen constituir un espectáculo público, sin embargo, ese ritual punitivo fue, durante siglos, una ceremonia colectiva. El espectáculo de la punición tenía diversas funciones sociales y políticas. Por un lado, por supuesto, se trataba de un mecanismo disuasorio, pero también era concebido como una suerte de ritual donde, en la medida en que el crimen era concebido como una falta hacia el rey, se restablecía la ofensa que todo crimen infringía hacia el soberano. Se trataba de recordar, mediante esa ceremonia pública, que el cuerpo social no era otra cosa que la extensión del cuerpo del soberano. El objetivo era, pues, reafirmar el poder del rey sobre la vida y la muerte de los súbditos.

Hacia finales del siglo XVIII, en el marco de las revoluciones políticas que atravesaban Europa, las críticas a ese sistema de suplicios no se hicieron esperar. Los reformadores del siglo XVIII (Beccaria, Brissot, Lepelletier o Saint-Fargeau) criticarían los mecanismos de suplicio tildándolos de un abuso de poder despótico inaceptable. Por tanto, se hizo necesario pensar cómo abordar la cuestión del crimen dentro de la nueva sociedad. De la mano de las transformaciones políticas se produciría también un cambio en la manera de concebir el crimen. Si lo que legitimaba la acción punitiva en la Edad Media era la ofensa del criminal hacia el soberano, lo que se considerará vulnerado en el marco de la reforma política ilustrada será el mismo contrato social. En tanto que el objetivo de la ley es determinar aquello que es útil para el interés general de la sociedad, el crimen será concebido a partir de entonces como una infracción de ese marco común y, por tanto, como un atentado contra la sociedad misma. Desde esa concepción, el criminal será señalado como un «enemigo interno» en la medida que rompe el pacto social que fundamenta la ley. Es necesario, por tanto, «defender la sociedad» de todo «enemigo social». Así pues, la función de la punición en el marco de esa reformulación de la teoría penal deberá ser tanto evitar que el mal se siga infringiendo como tomar medidas para su reparación.

La reforma penal que proponen esos teóricos y legisladores incluirá diferentes medidas punitivas en vistas a la nueva concepción de la relación entre crimen y sociedad. En primer lugar, excluir a esas personas de la sociedad exiliándolas o deportándolas. En segundo lugar, la infamia o el escarnio público como medidas reactivas que

generen la vergüenza y la humillación del criminal. En tercer lugar, aplicar la ley del talión de modo que cada tipo de delito se correspondiese con la respuesta social inversa: pena de muerte para quien haya matado; multas, sanciones y confiscación de bienes para quien haya robado, etc. Por último, emplear los trabajos forzados como un modo de aportar alguna cosa útil a modo de retorno y reparación del mal infringido a la sociedad con el crimen.

Sin embargo, lo que sorprende a Foucault es que, si bien en el nivel de la teoría nos encontramos con todas esas propuestas de reforma penal, en el nivel de la práctica no solamente no llegarán a implementarse sino que en seguida se verán eclipsadas por la imposición generalizada de una forma universal de punición: el encierro. Contra todo pronóstico, la emergencia de las prisiones no arraiga, pues, en la reforma ilustrada que, ante las atrocidades del suplicio medieval, habría propuesto la prisión como una medida punitiva más humana. Además, lo que aún causa más perplejidad es que el internamiento fue, de hecho, una medida criticada desde sus inicios. En febrero de 1842 en el periódico La Fraternité se afirmaba:

En Francia se calcula en unos 108.000 el número de individuos que se encuentran en estado de hostilidad flagrante con la sociedad. Los medios de represión de los que se dispone son: el madero, la picota, 3 presidios, 19 casas centrales, 86 casas de justicia, 362 casas de detención, 2.800 cárceles de distrito, 2.238 calabozos en las gendarmerías. Pese a esos medios, el vicio conserva su audacia. El número de crímenes no disminuye... el número de reincidencias aumenta más que decrece (citado por Foucault, 2013: 269).

Como vemos, la percepción social es que esas medidas punitivas de encierro, lejos de solucionar el problema de la delincuencia, lo intensifica: refuerzan el medio criminal. Por otro lado, se argumenta que la prisión no es suficientemente punitiva: al fin y al cabo, los presos están bien alimentados y en condiciones mucho más favorables que muchos pobres. Ese razonamiento mantiene viva, hasta cierto punto, la asociación entre la punición y el sufrimiento

corporal del condenado propia del sistema de suplicios precedente En efecto, Foucault señala que también en las prisiones hay una especie de suplicio punitivo en base a un control del cuerpo que no desaparecerá por completo: la privación sexual, el aislamiento, el racionamiento de la alimentación, etc. (Foucault, 2008: 23). Por tanto, de nuevo, cabe preguntarse cómo puede ser que hayamos mantenido durante más de un siglo unas instituciones que se perciben como fallidas en su objetivo desde sus inicios. Foucault afirmará que, para dar respuesta a esa pregunta, es necesario buscar las razones del nacimiento y extensión generalizada de las prisiones en otro sitio.

La hipótesis de Foucault es que es necesario situar el nacimiento de la prisión en el seno de todo un conjunto de transformaciones históricas que se producen en el siglo XVIII, tanto en el ámbito de la economía y las relaciones políticas y sociales como en el ámbito de los conocimientos y los saberes. La tesis que desplegará a lo largo de sus investigaciones es que la emergencia de las prisiones está ligada a una problemática al mismo tiempo económica y política que irá tomando fuerza desde el final del siglo XVI: la necesidad social de organizar, controlar y regular la actividad de los individuos. La tesis de Foucault es que la figura del panóptico, el «ojo que todo lo ve», constituye una de las dinámicas fundamentales de las sociedades modernas. Se trata de una vigilancia que se despliega de manera distribuida e inmanente en el seno de las relaciones sociales y que no sólo debe permanecer activa para intervenir en caso de alguna infracción sino que debe ser, en sí mismo, disuasoria. Ése será uno de los rasgos del sistema de organización social que Foucault denominará como el «sistema disciplinario».

En relación con la criminalidad y la transformación del sistema punitivo, ese sistema disciplinario se desplegará en distintas dimensiones. En primer lugar, veremos surgir todo un conjunto de inquietudes sociales alrededor de distintos delitos. Las transformaciones económicas causadas por la emergencia del modo de producción capitalista generarán, tanto en el ámbito rural como de las ciudades, nuevos delitos y también nuevas demandas de protección. Desde el momento en que la riqueza ya no se basa en tierras y latifundios sino en el capital contenido en las fábricas y las

mercancías, no sólo se producirán muchos más robos y saqueos, también se exigirán mecanismos para velar por esos bienes y protegerlos. Por otro lado, la desaparición de los bienes comunales y la fragmentación de los latifundios en pequeñas propiedades privadas multiplicará la exposición de los mismos a los robos. El desarrollo de la economía industrial traerá consigo el miedo a que tanto las mercancías como la maquinaria de las fábricas sea robada o destruida. Ese miedo estará ligado al hecho que el desplazamiento de la producción hacia la industria y de las migraciones hacia las ciudades generasen toda una población nómada desocupada que sería percibida con preocupación tanto en entornos rurales como urbanos. Esos «ilegalismos populares» se convertirán en una preocupación social que demandaría un nuevo tipo de tecnologías de vigilancia y control de la población que dejarían obsoletos los mecanismos medievales del suplicio y el espectáculo punitivo (Foucault, 2008: 238).

En segundo lugar, la cuestión de la «defensa social» que había aparecido en boca de los reformadores jurídicos tomará cuerpo de manera mucho más transversal al situarla dentro del marco de ese sistema disciplinario. Foucault retoma desde esa perspectiva todo un conjunto de problemas que ya habían sido objeto de trabajos anteriores. En Historia de la locura (1961), su tesis doctoral, Foucault había estudiado la transformación histórica que había comportado la desaparición de una locura concebida como una suerte de dimensión trágica de la razón —tal como aparecía a finales de la Edad Media y en el Renacimiento— y la emergencia de la enfermedad mental. En ese estudio aparecían numerosas dimensiones que en los años setenta retomaría desde una nueva perspectiva a partir del análisis de las tecnologías de poder disciplinarias: la creación de los asilos, la relación entre enfermedad y criminalidad o el despliegue de toda una terapéutica destinada a «corregir» a los «individuos peligrosos» situada en el cruce entre el sistema jurídico y el penal. Del mismo modo, algunas de las hipótesis expuestas en el estudio sobre la constitución de la medicina moderna que había desplegado en El nacimiento de la clínica (1963) cobrarán una nueva luz a partir de la noción de biopolítica que el autor formulará a finales de los años setenta. En ese estudio, Foucault había descrito cómo la medicina moderna se desarrolla en el momento en que el cuerpo se convierte en un

objeto social. El autor expone cómo el salto epistemológico e institucional que se produce en medicina a partir del siglo XVIII se debe, entre otros factores, a que deja de ser un ámbito de intervención que se despliega a nivel individual y toma una dimensión social. El desarrollo de la medicina urbana y la creación de los hospitales clínicos serán condiciones fundamentales de esa transformación al generar todo un sistema de observación y registro de las enfermedades que era imposible desarrollar sin esa mirada global. Foucault enfatizaba ya en ese estudio la importancia que el concepto de normalidad procedente del pensamiento médico tendrá en nuestras sociedades. Una problemática heredera del trabajo de Canguilhem desarrollada en su libro Lo normal y lo patológico (1943).

En los cursos de 1974 y 1975, Los anormales y El poder psiquiátrico, Foucault aborda cuestiones como la constitución de la figura del «anormal» o la relación entre crimen y enfermedad a partir de la psiquiatría penal desde la perspectiva del sistema disciplinario. De hecho, como veremos, una de las hipótesis fundamentales de Foucault es que a través de ese sistema se constituye una sociedad donde la «norma» aplicada a los cuerpos y las poblaciones generará todo un conjunto de tecnologías de poder muy distintas a aquéllas que operan bajo la lógica de la ley. Desde esa perspectiva, analizará cómo el cruce entre el sujeto de las ciencias humanas y el sujeto jurídico empezará a generar fricciones dentro del propio sistema penal. La cuestión de la «peligrosidad» desplegará toda una serie de dispositivos políticos y sociales destinados no sólo a controlar y vigilar cualquier conducta de riesgo sino también a intervenir sobre los sujetos para tratar de «corregirlos». Foucault señalará cómo la introducción de ese nuevo sujeto de la psiquiatría dentro de la dimensión jurídica generará una mutación importante: ya no sólo se tratará de determinar aquello que un individuo «ha hecho» sino aquello que «podría llegar a hacer». Así pues, un desplazamiento desde la centralidad del acto criminal hacia el criminal en sí mismo. Si el objeto del suplicio era el cuerpo del condenado el objeto de la prisión será, dice Foucault, el alma. El objetivo jurídico ya no será juzgar sólo el acto del delito —establecer si ha realizado o no el acto delictivo— sino juzgar también «el alma del condenado»: sus inclinaciones, motivaciones, deseos, etc. Se tratará de intervenir sobre su «peligrosidad» con

herramientas terapéuticas o reeducativas en base a ese diagnóstico. Todo un conjunto de consideraciones para las que los mecanismos jurídicos no tenían herramientas y que fueron asumidas por la psiquiatría penal.

Por tanto, si volvemos a la cuestión del porqué del establecimiento de la prisión vemos cómo es necesario atender a una multiplicidad de factores: por un lado, una demanda de intervención ante esas «ilegalidades» para proteger a la sociedad, por otro, el desplazamiento de esa seguridad en torno a los «individuos peligrosos» y, en tercer lugar, todo un conjunto de saberes y tecnologías que permitirían corregir a esos individuos para «rehabilitarlos» socialmente. Ahora bien, la cuestión del porqué de su mantenimiento es otra cuestión ya que, como hemos visto, la percepción social desde sus inicios es que no sólo incumple esa voluntad de rehabilitación, sino que, además, fomenta la creación de un «medio delictivo». La respuesta a esa cuestión es mucho más compleja ya que la hipótesis que Foucault pone en juego es que es necesario plantearse hasta qué punto esas consecuencias aparentemente negativas cumplen una función dentro de las relaciones sociales. Se trata de atender, pues, a cómo esa «producción» de un medio delictivo da sentido al mantenimiento de la prisión. Para abordar esa posibilidad es necesario, sin embargo, que cambiemos el punto de vista respecto a cómo funciona socialmente esa dimensión delictiva. En primer lugar, en el ámbito económico, acostumbramos a analizar y considerar las dinámicas de la economía dentro de los marcos de la legalidad pese a saber que, de hecho, gran parte de la economía se mueve fuera de la misma. Foucault señala que la producción económica que emerge con el capitalismo pasa también por una economía «delictiva»: la prostitución, el tráfico de armas o el tráfico de drogas constituyen una parte sustantiva de la actividad económica que pasa por toda una red situada en los márgenes del sistema legal (Foucault, 2008: 285). En segundo lugar, dentro del ámbito político, la delincuencia es, en el fondo, aquello que justifica todo el sistema de vigilancia y control social:

Una sociedad sin delincuencia. ¡Con ello se soñó a finales del siglo

XVIII! Sin embargo, inmediatamente después, el sueño se hizo añicos. La delincuencia era demasiado útil para que se pudiera soñar algo tan tonto y tan peligroso como una sociedad sin delincuencia. Sin delincuencia, no hay policía. ¿Qué es lo que hace tolerable la presencia de la policía, el control policial en una población si no es el miedo al delincuente? (Foucault, 1999: 306).

Desde esa perspectiva transversal vemos cómo para dar respuesta tanto al nacimiento como al mantenimiento de las prisiones en nuestras sociedades es necesario atender a todo un conjunto de transformaciones históricas que acompañan la configuración de aquello que Foucault caracteriza como un sistema disciplinario. Es necesario, pues, estudiar con un poco más de detenimiento cómo funciona ese sistema en el cual la prisión, como hemos visto, no es más que su pieza más emblemática.

La vigilancia de los individuos: la disciplina

En una conferencia impartida en Brasil en 1974, Foucault planteó una adivinanza a su audiencia: expuso el funcionamiento de una institución y propuso que adivinasen de qué institución se trataba. La descripción que facilitó es la siguiente: se trata de una institución donde hay cuatrocientas personas solteras que no tienen contacto con el mundo exterior a excepción de los domingos y bajo vigilancia del personal religioso. Durante la semana, la jornada de trabajo es de las seis de la mañana hasta las ocho y cuarto de la tarde con una hora para la comida. Al finalizar la jornada se hace una plegaria colectiva antes de cenar y los internos vuelven a los dormitorios a las nueve de la noche. Los dormitorios están vigilados y no pueden entrar personas del otro sexo sin tutela. Durante la jornada hay que permanecer en silencio y los internos no pueden estar nunca solos en ninguno de los espacios de la institución. Los domingos se dedican al reposo, la plegaria y a ejercicios de lectura y escritura (Foucault, 1999: 243).

Al escuchar esa descripción nos vienen a la mente todo un conjunto de instituciones posibles: podría tratarse de un monasterio, de un internado, quizás de algún asilo de carácter religioso... Sin embargo, ninguna de esas respuestas es correcta. La institución descrita corresponde al reglamento de una fábrica de mujeres de 1840. Al escuchar la respuesta, nos quedamos perplejos: ¿esas normas en una fábrica? La fuerza de ese ejercicio de adivinanza recae, justamente, en la cantidad de instituciones diferentes en que nos ha hecho pensar y en lo inesperado de la respuesta. ¿Cómo puede ser que la descripción del funcionamiento de una fábrica se pueda confundir con un internado o un monasterio? Pues bien, esa familiaridad común entre instituciones totalmente heterogéneas es la cuestión que nos toca examinar: cómo y por qué se desarrollan y se instauran

regulaciones similares en instituciones tan diferentes. La hipótesis de Foucault es que toda una serie de técnicas y prácticas desarrolladas en los monasterios medievales para organizar la vida monástica se desplazarán hacia espacios muy diferentes. Primeramente, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, se implementaron en los ejércitos, talleres o escuelas y, a lo largo del siglo XIX, en otras instituciones como las fábricas, los internados, los orfanatos, los reformatorios, los hospitales psiquiátricos, los asilos y, efectivamente, las prisiones. Por lo tanto, más allá de la actividad concreta que da sentido y función a cada una de esas instituciones, esas tecnologías adquirirán valor social, económico y político por sí mismas: el gobierno de los individuos se desarrollará a través de ellas de manera transversal.

El despliegue de esas tecnologías vendría a dar respuesta a la progresiva insuficiencia de los mecanismos de que disponían las soberanías medievales para hacer frente a toda la serie de fenómenos que habían surgido como consecuencia de las transformaciones demográficas y económicas que atravesaban la Europa moderna. Un nuevo modo de producción que se desarrolla en base a la división del trabajo necesita un buen sistema para organizar esa multiplicidad de individuos y hacerlos funcionar de manera distribuida, de forma que el cuerpo de los individuos se constituya como un cuerpo entrenado tanto en habilidades como en capacidades. En segundo lugar, es necesario que la fuerza de trabajo responda a los ritmos necesarios para la producción. El control del tiempo de los individuos es, por lo tanto, una dimensión fundamental: es necesario pautar, regular, administrar qué hay que hacer en cada momento, cuáles son los tiempos de aprendizaje, de ocio, de producción, de descanso, de alimentación. Por otro lado, no basta con comprar la fuerza de trabajo, es necesario, además, extraer trabajo efectivo de esa fuerza y eso requiere todo un conjunto de tecnologías organizativas: incentivar la producción, regularla, controlarla, establecer mecanismos punitivos si no se realiza al ritmo o con la intensidad adecuada, seleccionar a los mejores individuos y los más capacitados para desarrollar determinadas tareas, establecer métodos de formación y aprendizaje que permitan responder a las necesidades de esa producción, intensificarla de manera más productiva o resolver los problemas que aparecen en el seno de esos mecanismos. Fijar a los obreros a la

producción es, por lo tanto, algo que necesita todo un conjunto de tecnologías que van mucho más allá del salario.

Tanto es así, que en el siglo XIX se resolvió que la mejor manera de conseguir esos objetivos era disponer plenamente del tiempo de los obreros y que vivieran directamente donde trabajaban. Internar a los obreros para ponerlos a producir no fue, pues, una aspiración políticamente incorrecta del capitalismo. En el barrio del Raval de Barcelona quedan todavía numerosas casas-fábrica que han sido recientemente declaradas patrimonio protegido (Ayuntamiento de Barcelona, 2018). Si esos espacios dejaron de existir no fue por ningún tipo de reticencia moral, dejaron de existir porque se hicieron políticamente ingobernables por las revueltas que se producían y porque se vio que, en el fondo, eran soluciones económicamente muy costosas y poco dinámicas ante los cambios productivos. Fijar a los individuos de manera rígida a la producción resultó una estrategia perjudicial: resultaba mucho más estratégico regular la entrada y la salida del trabajo de manera flexible de forma que se pudiese prescindir de los obreros cuando fuese necesario y volver a contratarlos cuando la producción lo requiriese. Es necesario, pues, mantener cierta «reserva» de mano de obra —como decía Marx— con el precio más bajo posible para cuando la producción lo necesitase: de ahí también la función política del miedo al paro como mecanismo de abaratamiento de los salarios. Esa reorganización implicaba también la necesidad de optimizar la relación entre los salarios y el ahorro de forma que se pudiese mantener una dinámica competitiva de producción. Era necesario optimizar ese remanente dentro del sistema productivo para que no se derrochasen los ahorros y se emplearan de manera adecuada para sostener a los individuos en los momentos que salieran del sistema productivo. Había que controlar, pues, la economía del obrero para que pudiera sobrevivir sin trabajar y reinsertarse en el sistema productivo cuando fuera necesario. De ahí la progresiva transformación de los montes de piedad en cajas de ahorro y su proliferación en el siglo XIX (Foucault, 1999: 251).

Pero, como decíamos, no se trata sólo de establecer mecanismos que permitan fijar a los sujetos al trabajo y organizar así el día a día de la vida. Una de las necesidades fundamentales del nuevo sistema económico era una selección y clasificación de los individuos que

permitiese estructurar de manera eficiente la organización del trabajo. Serán necesarias todo un conjunto de herramientas de registro, medida y evaluación de la ejecución de los individuos: se realizarán tests de capacidades y de habilidades, exámenes de rendimiento y de aprendizaje, se medirá a los individuos unos respecto a otros, se establecerán parámetros comparativos para establecer la posición relativa de un sujeto en relación con el grupo o de un colectivo respecto a otro. En tercer lugar, los mecanismos disciplinarios producirán también un rédito que no es económico ni político sino de conocimiento. En todas esas instituciones encontramos mecanismos de observación, examen y registro de las conductas de los individuos que generarán una multitud de datos sobre sus formas de comportarse y relacionarse. Foucault señala que el desarrollo de las ciencias humanas fue posible a través de todos esos mecanismos y tecnologías. La psiquiatría, la psicología o la pedagogía, de modo paradigmático, generarán todo un conjunto de formulaciones teóricas que permitirán implementar nuevos parámetros y registros para mejorar los mecanismos de clasificación, regulación y capacitación de los individuos en esas mismas instituciones.

Por lo tanto, para Foucault resulta reductivo tratar de explicar todas las transformaciones históricas que han dado lugar a nuestro presente social, económico y político tan sólo desde la perspectiva de la transformación del modo de producción tal como hacía el marxismo ortodoxo. El desarrollo del capitalismo no se puede desligar de todas esas transformaciones en las relaciones entre poder y saber que hemos descrito. A diferencia del sistema feudal, que fijaba políticamente a los individuos a un territorio, el sistema capitalista necesita estrategias para disponer del tiempo humano y organizarlo para la producción, requiere de la clasificación de todo un conjunto de capacidades y aprendizajes. Por otro lado, el desarraigo intrínseco al mismo capitalismo, donde la migración es una dimensión constitutiva —del campo a la ciudad, de zonas rurales a zonas industriales, de países pobres a países ricos— requiere de tecnologías que permitan gobernar a una población en movimiento. La acumulación del capital, dirá Foucault, va de la mano de una acumulación humana (Foucault, 2008: 223). El capitalismo requiere de todas esas tecnologías que permiten entrenar los cuerpos, fijar su ejercicio a un ritmo de actividad

dentro de un tiempo y un espacio determinados, ejercitar sus capacidades para mejorar su rendimiento, desarrollar mecanismos de control y vigilancia de comportamientos, pensamientos o actitudes no adecuados a ese funcionamiento y disponer tecnologías destinadas a corregirlos.

Me parece que, en efecto, vivimos en una sociedad de poder disciplinario, es decir, dotada de aparatos la forma de los cuales es el secuestro, su finalidad es la constitución de una fuerza de trabajo y su instrumento es la adquisición de disciplinas o hábitos (Foucault, 2013: 240).

Podemos caracterizar cuáles son los mecanismos transversales que definen ese sistema disciplinario para analizar posteriormente cómo surgieron y cuál sería su razón de ser en nuestras sociedades. El sistema disciplinario puede definirse como el conjunto de estrategias que permiten organizar a una multiplicidad de individuos de modo que se puedan desarrollar toda una serie de tareas de manera colectiva y, al mismo tiempo, determinar y medir la actividad de cada uno de ellos. Una organización que comporta una gestión del tiempo y del espacio particular. A escala espacial, se organiza una distribución que permite situar a cada cuerpo en un lugar determinado. A escala temporal, se estructuran las actividades que se tienen que llevar a cabo asignando a cada una de ellas un momento y una duración determinada. En tercer lugar, esas actividades son supervisadas a partir de un sistema de vigilancia continua de forma que se pueda intervenir en el momento en que no se despliegan según el ritmo, intensidad, ejecución u orden previstos. Se establece también todo un sistema de exámenes y evaluaciones permanentes del rendimiento de los individuos que permite clasificarlos y ordenarlos unos respecto a los otros. Esos resultados, junto con el desarrollo de las tareas diarias, son registrados mediante informes, evaluaciones, tests, etc. Por último, se determina todo un sistema de mecanismos correccionales para intervenir tanto sobre ese rendimiento como sobre cualquier otra anomalía en el desarrollo de esas actividades. Con un «vistazo» tiene que poder ser visible el lugar que ocupa todo el mundo y

aquello que están haciendo. Esto permitirá también supervisar si todo se desarrolla como es debido: si todo el mundo realiza la tarea asignada, se conduce como corresponde y las tareas que han sido asignadas. La figura del panóptico de Bentham es, pues, para Foucault, la que nos permite caracterizar una sociedad donde la vigilancia de los individuos se ejerce de manera transversal y continua y dónde hay una intervención permanente sobre sus conductas y sus vidas, tanto para controlarlas, como para dirigirlas. Se tratará de producir un sujeto obediente a partir de un ejercicio constante de sumisión a hábitos, reglas y órdenes que debe seguir constantemente y cuyo cumplimiento será supervisado (Foucault, 2008: 134). Por lo tanto, para captar cómo funcionan las relaciones de poder en nuestras sociedades no basta con aludir a los mismos mecanismos centralizados que usaba la soberanía, ni siquiera es suficiente releerlos desde el Estado o sus «aparatos ideológicos» como proponía Althusser (1974). Hay que describir toda una mecánica nueva de las relaciones de poder. Esa organización social es la que Foucault trató de analizar y caracterizar como la implementación del sistema disciplinario.

El peligro de no ser normal

El lema «Nothing about us without us» se convirtió en uno de los gritos de guerra de las luchas desde la diversidad funcional a finales del siglo pasado. Un lema que, sin embargo, se puede hacer extensible a todas aquellas luchas que denuncian simultáneamente los efectos segregadores que se construyen partir de los parámetros de «normalidad» que organizan nuestras sociedades. Esas luchas señalaron cómo las políticas institucionales a menudo se desarrollan bajo un «paternalismo tutelar» que sitúa a quienes son situados del otro lado de la «norma» en una situación de incapacidad para decidir sobre sus vidas. Ésa no es la única consecuencia social derivada de situar esa noción del «normal» en el centro de nuestras relaciones sociales. Recordemos el ejemplo con que iniciábamos nuestro recorrido: a Antonio Ruíz lo llevaron a prisión por la intervención del Estado ante la peligrosidad social que suponía su sexualidad «anormal».

La configuración de esa noción de sujeto «normal» está ligada a la expansión de aquello que Foucault denomina como «el pensamiento médico»: un tipo de pensamiento construido alrededor de la norma y la normalidad que funciona más allá de la medicina misma. En torno a la noción de normalidad se constituirán todo un conjunto de mecanismos de control, examen y vigilancia sobre los individuos en el seno de los espacios disciplinarios. El poder de normalización introducirá, pues, un modo de funcionamiento organizado en torno a esa dimensión normativa que vehiculará un determinado modo de producir y calibrar corporalidades y capacidades:

En un sentido, el poder de normalización obliga a la homogeneidad; pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras. Se comprende que el poder de la norma

funcione fácilmente en el interior de un sistema de la igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, todo el desvanecido de las diferencias individuales (Foucault, 2008: 189).

Por lo tanto, normalización y disciplina se despliegan de manera conjunta. Todos los espacios disciplinarios incorporarán ese «pensamiento médico» que llevará a medir, regular y controlar a los sujetos en función de la normalidad o anormalidad de aquello que hacen, piensan, sienten o dicen.

Uno de los efectos fundamentales de esa transformación histórica es la forma en que ese pensamiento sobre qué es normal y qué no lo es ha cambiado la manera de relacionarnos con nosotros mismos y con los otros desde el momento que aparece la interrogación o sospecha sobre nuestras maneras de pensar, hacer o sentir. En nuestras vidas aparece un escrutinio permanente de quién somos y lo que hacemos en virtud de la pregunta: ¿esto que pienso, siento o hago... es normal? Si podemos decir que esa pregunta aparentemente «médica» es en realidad una pregunta política, es por las consecuencias que comporta en nuestras sociedades: no sólo la experiencia de vivir angustiados dentro de los parámetros de la «normalidad», sino por las consecuencias de caer del otro lado de esa línea que separa lo normal de lo anormal. Una sociedad que gira en torno a la norma generará, pues, relaciones sociales y políticas radicalmente distintas a aquéllas que operaban tan sólo a partir de la ley:

Los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que tenía que estar dirigido por un sistema de leyes codificadas, y los médicos del siglo XX están en proceso de inventar una sociedad que ya no es una sociedad de la ley, sino de la norma. Lo que rige la sociedad, ya no son los códigos, sino la distinción permanente entre lo normal y lo anormal, la tarea perpetua de restituir el sistema de la normalidad (Foucault, 1999b: 353).

Podríamos decir que esa normalización responde, al menos, a dos procesos entrecruzados: en primer lugar, al examen y diagnóstico permanente de las capacidades de los individuos vinculados a la división y la organización del trabajo que desarrolla el modo de producción capitalista. Desde esa perspectiva, se trata de apartar a los sujetos «anormales» de los circuitos «normales» de las relaciones sociales productivas. Una dinámica de segregación que ha estado presente en nuestras sociedades hasta hace muy poco. Quienes no llegaban al umbral establecido por los exámenes y tests que determinan cuáles son las habilidades y capacidades «normales» eran desplazados de las formas de vida del resto. A modo de ejemplo, los centros escolares se han organizado durante muchos años a partir de esa distinción previa de las capacidades «normales» donde todas las niñas y niños con diversidad funcional eran apartados desde el inicio del sistema educativo «normal» derivándolos hacia centros «especiales». También los departamentos de recursos humanos han funcionado durante muchos años, estableciendo sus mecanismos de selección a partir de tests de inteligencia y capacidades o tests de personalidad basados en una curva de «normalidad» con el objetivo de discernir a aquellos sujetos que, de acuerdo con las puntuaciones obtenidas, serían poco «aptos».

En segundo lugar, como hemos visto, se crea una alerta ante «la anormalidad», configurada alrededor de la relación entre la «defensa social» y la «protección social». Foucault describe cómo al partir de ese vínculo se producen toda una serie de interrelaciones entre el sistema jurídico y el sistema psiquiátrico y cuáles son sus consecuencias políticas y sociales. Durante los cursos de 1974, El poder psiquiátrico, y 1975, Los anormales, exploró esa problemática de manera transversal. De nuevo, para dar respuesta a la manera como se produce ese cruce hay que atender a diferentes factores y ejes que se entrelazan. Foucault señala que, desde una perspectiva general, la psiquiatría inaugurará su función social desde la necesidad de intervenir sobre los «peligros» que amenazan a la sociedad. La hipótesis de Foucault es que la introducción de la psiquiatría en el ámbito penal es consecuencia de que esa disciplina se pudo presentar como un saber capaz de hacer aquello que se le

pedía al sistema jurídico y que, como señalábamos, escapaba a sus posibilidades: detectar e intervenir sobre la peligrosidad social de los individuos.

El tema del hombre peligroso se encuentra así inscrito tanto en la institución psiquiátrica como en la institución judicial. Cada vez más, la práctica y, posteriormente, la teoría penal, tendrán tendencia, a hacer del individuo peligroso el objetivo principal de la intervención punitiva durante los siglos XIX y XX. Cada vez más, la psiquiatría del siglo XIX por su parte se orientará hacia la busca de los estigmas patológicos que pueden marcar los individuos peligrosos: locura moral, locura instintiva, degeneración (Foucault, 1996: 111).

Del mismo modo que desde la higiene pública se dio respuesta a esos «peligros» en relación con la seguridad de la población en cuanto a epidemias, urbanismo, demografía, alimentación, etc., la psiquiatría adoptó también ese rol en relación con los nuevos problemas sociales. Por lo tanto, la psiquiatría podrá postular que su saber puede ser una aportación a esos mecanismos de higiene pública que se desarrollan en el siglo XIX:

[...] la sociedad se enfrenta con una gran masa de problemas, en la calle, en el trabajo, en la familia, etc. —y nosotros, psiquiatras, somos los funcionarios del orden social—. A nosotros nos corresponde reparar estos desórdenes. Tenemos una función de higiene pública. Es la verdadera vocación de la psiquiatría. Y es su clima, su horizonte de nacimiento. De modo que la psiquiatría nunca abandonó este sueño ni esta vecindad (Foucault, 2000: 89).

Tanto es así que, ante la alarma social generada en el siglo XIX por una serie de crímenes sin motivo aparente, la psiquiatría daría respuesta con la creación de una categoría médica muy peculiar: la

«monomanía homicida», un trastorno mental que se manifestaba exclusivamente por la realización de un acto criminal sin ninguna otra manifestación previa. Si bien esa categoría clínica desapareció pronto el ejemplo nos sirve para ilustrar cómo la psiquiatría podía dar una respuesta que hiciese inteligible la peligrosidad de determinados individuos a partir de un diagnóstico.

Esa aproximación entre la ciencia jurídica y el pensamiento médico abre, a juicio de Foucault, un hiato importante entre ambas disciplinas en tanto que el sujeto jurídico y el sujeto psiquiátrico no son asimilables. El sujeto jurídico se construía alrededor del libre albedrío y la responsabilidad social de responder ante la justicia de los actos cometidos; el sujeto psiquiátrico se construirá alrededor del sujeto «normal», del análisis de las motivaciones detrás de sus actos, de su historial clínico o patológico, los indicadores de riesgo o reincidencia, etc. Por lo tanto, si en un proceso penal la cuestión central había sido tradicionalmente tratar de determinar si un sujeto había cometido o no un determinado hecho delictivo, ahora también aparecerá la necesidad de determinar, dentro del marco de esa peligrosidad, los motivos por los que lo ha cometido, la «naturaleza» de ese individuo, su «perfil» criminal, etc. Esa modificación es una de las que más preocupa a Foucault dado que, a partir de ese desplazamiento, aparece un juicio que se despliega no sobre los actos cometidos sino sobre el individuo mismo:

Posiblemente se presiente el peligro que supondría autorizar al derecho a intervenir sobre los individuos en razón de lo que son: una terrible sociedad podría surgir así. De todos modos y por lo que se refiere al funcionamiento práctico, los jueces sienten cada vez más la necesidad de creer que juzgan a un hombre tal como es y por lo que es (Foucault, 1996: 118).

Además, alerta Foucault, aquello que se juzga se desplaza desde el acto cometido a la virtualidad de aquello que se podría cometer:

La noción de peligrosidad significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad en razón de sus virtualidades y no tanto en razón de sus actos, de infracciones de hecho a una ley efectiva, sino en función de las virtualidades de comportamiento que esas infracciones representan (Foucault, 1999b: 226).

Podemos ver, pues, hasta qué punto la angustia que sentimos alrededor de sí es o no normal lo que hacemos, pensamos o sentimos, está más que justificada. Nuestra experiencia política y social nos dice que en el momento en que alguien pasa al otro lado de la normalidad se desencadenan toda una serie de mecanismos sociales que intervienen de varias maneras sobre ese sujeto: desde mecanismos tutelares que parten de su incapacidad para hacerse cargo de su vida —menguando su autonomía— a mecanismos de control o vigilancia por miedo a la «peligrosidad social» que comporta esa «anormalidad», hasta el estigma o el rechazo social que supone estar del otro lado de esa normalidad. Una normalidad que no sólo producirá cuerpos, capacidades y conductas normalizadas, también producirá identidades sexuales, formas de vida y formas de relación normativas.

El nacimiento de la sexualidad

«¡Nuestra sexualidad ha sido reprimida durante siglos, tenemos que liberarla!»: ésa fue una de las máximas emblemáticas de los convulsos años sesenta y setenta. A contracorriente de ese clamor Foucault irrumpiría señalando que, bien al contrario, de lo que nos tenemos que liberar es de la sexualidad misma. Obviamente no en el sentido de liberarnos del sexo en términos de prácticas que vehiculan cuerpos y placeres pero sí de la manera en que, en torno a la sexualidad, se ha constituido toda una configuración de los cuerpos y las identidades.

El primer volumen de Historia de la sexualidad, publicado en 1976, es un libro breve de estructura heterogénea que se presenta como la introducción a una serie de estudios alrededor de la constitución de la sexualidad moderna que no llegarían nunca a ver la luz. En efecto, el segundo y tercer volumen de esa Historia de la sexualidad no se publicarían hasta 1984, el año de la muerte de Foucault. Lejos de desplegar los estudios anunciados, esos volúmenes abordaban el estudio del sistema sexoafectivo griego y romano y la constitución de la moral sexual occidental. En 2018 se publicó el cuarto volumen donde Foucault estudiaba las transformaciones de esa moral sexual durante el cristianismo. Foucault defiende la tesis que —como en el caso de la prisión— la sexualidad es una «invención» moderna. Cuestionando el tópico cultural de la represión sexual victoriana, la investigación histórica que nos presenta muestra como, de hecho, lo que sucede en la modernidad es más bien lo contrario: por un lado, hay una inducción permanente, múltiple y heterogénea para hablar de nuestra sexualidad y objetivarla mediante todo un conjunto de datos y discursos; por otra, se constituye como un objeto de atención constante en múltiples espacios (domésticos, institucionales, públicos...). Por lo tanto, el libro discute con las hipótesis freudomarxistas más o menos hegemónicas en los años sesenta que afirmaban que la represión de la sexualidad estaba al servicio de la producción capitalista. Contrariamente a esa idea,

Foucault muestra en su estudio cómo, por el contrario, esa producción de la sexualidad es algo que se ejerce primordialmente desde una posición de clase. Es en las familias burguesas donde la sexualidad infantil será objeto de vigilancia y control, donde la sexualidad de la mujer será objeto de análisis médico y donde la vigilancia de la salud reproductiva será objeto de tecnologías médicas.

Foucault señala que, frente al mecanismo de alianzas que forjaba el poder aristocrático a través de los vínculos de sangre, el dispositivo de la sexualidad —con la afirmación del cuerpo como algo que hay que cuidar y proteger de enfermedades y que hay que configurar como algo saludable y limpio— constituirá el modo de afirmación de la clase burguesa. El «sexo» es, para la burguesía, análogo a la «sangre» para la aristocracia. La preocupación por los linajes a través de la «sangre» se desplazará ahora hacia la «herencia»: preocupación por la genética que se recibe y que se transmite, por las enfermedades que constituyen amenazas biológicas que afectan a los ascendientes y a los descendientes. El objetivo será, pues, tener una descendencia sana y una vida longeva y desarrollar mecanismos para protegerse de posibles enfermedades. Esa producción de vida irá de la mano de toda una cultura del cuerpo donde proliferarán tratados de todo tipo: sobre la higiene corporal, sobre cómo mejorar la descendencia, sobre cómo alargar la vida. Ése es el sentido que, para Foucault, tiene el desarrollo de todas esas tecnologías de la higiene y de la salud. La preocupación por la degeneración de la especie, la cuestión de la raza y el desarrollo de los programas de eugenesia o el control de las tecnologías de reproducción que atraviesan el siglo XIX formarán parte de ese mismo dispositivo.

La tesis central del libro es mostrar cómo durante la modernidad la sexualidad se concibe por primera vez en la historia como una «naturaleza» alrededor de la cual se constituirá tanto una patología como una terapéutica:

[...] la sexualidad se definió «por naturaleza» como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones a descifrar; un lugar de procesos ocultos por

mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hace falta desemboscar y, a la vez, escuchar (Foucault, 2006a: 72).

Esa sexualidad postulada como naturaleza generará todo un conjunto de desplazamientos fundamentales. En primer lugar, la sexualidad será objeto de una atención médica diferenciada del cuerpo de modo que una categoría como la de «instinto sexual» tomará autonomía para situarse en el origen de numerosas patologías. En segundo lugar, al tomar esa dimensión de cientificidad desde la biología y la fisiología, la sexualidad humana se vigilará según el principio de normalidad desplegado dentro del pensamiento médico. Por lo tanto, aparecerá la distinción entre una sexualidad «normal» y una «anormal» o «patológica» que será objeto de tratamiento y corrección. En tercer lugar, la sexualidad se definirá como algo dotado de una voluntad propia que nos domina sin que nosotros podamos acceder a los secretos ocultos que la movilizan. Esa unidad entre el cuerpo y el alma, denominada «sexo», poseerá una verdad sobre nosotros, sobre nuestra identidad y nuestra historia.

Continuidad visible, pero que no impide una transformación capital: la tecnología del sexo, a partir de ese momento, empezó a responder a la institución médica, a la exigencia de normalidad, y más que al problema de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la enfermedad. La «carne» es proyectada sobre el orgasmo (Foucault, 2006a: 125).

Desde esa perspectiva se pone en marcha todo un dispositivo alrededor del control, la vigilancia, la supervisión y el tratamiento de la sexualidad. Aparecen una serie de figuras ante las cuales se pide una intervención terapéutica tanto en relación con los vínculos parentales como en los de la pareja: «la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica,

el niño precoz y ya agotado, el joven homosexual que rechaza el matrimonio o descuida a su mujer» (Foucault, 2006a: 117). Pero también se desarrolla una mirada suspicaz sobre todo un repertorio de figuras «perversas» que aparecen por todas partes: «niños demasiado avispados, niñitas precoces, colegiales ambiguos, sirvientes y educadores dudosos, maridos crueles o maniáticos, coleccionistas solitarios, paseantes con impulsos extraños» (Foucault, 2006a: 41).

De nuevo, como en el caso de la prisión, hay que situar la emergencia de esa sexualidad a partir de la confluencia de procesos históricos heterogéneos. Por un lado, la larga historia que Foucault recorre a través de los diferentes volúmenes de esa Historia de la sexualidad. En ese recorrido nos muestra cómo, en el cristianismo, la práctica de la confesión generará una particular forma de interrogación y examen de uno mismo formulada alrededor de la «carne y la concupiscencia» y cómo, en ese proceso, se configurará la noción de «deseo». Por lo tanto, uno de los ejes de la constitución de la sexualidad como dispositivo arraiga en el desarrollo de la confesión como práctica en que se insta a responder de los deseos ocultos y que se extendería de manera significativa en el momento en que la confesión se convirtió en obligatoria a partir del siglo XVI.

La segunda dimensión determinante será la configuración del sexo como una cuestión de Estado. Foucault señala tres ejes en esa genealogía. Por un lado, en el marco pedagógico se desarrolla una atención inusitada hacia la sexualidad infantil. El onanismo de los niños constituirá un motivo de alerta mayor durante el siglo XIX, tanto desde las instituciones educativas como desde las familias burguesas. Se teme por los efectos que podría generar un abuso del propio placer en las capacidades del infante y en su descendencia. De hecho, el espacio familiar se erigirá como una dimensión fundamental del ejercicio disciplinario y de normalización, tanto en la realización de tareas educativas como del control de la sexualidad —atarle para que no se masturbe, por ejemplo— o de supervisión de la higiene y el cuerpo. En segundo lugar, desde la medicina, el cuerpo de la mujer pasará a constituir un objeto de especial atención porque su sexualidad se postulará como la causa de todo un conjunto de enfermedades. Si bien las enfermedades «de los nervios» ya eran un diagnóstico de los médicos en el siglo XVIII,

el siglo XIX hará de la «mujer histérica» un particular objeto de estudio. Allí donde la figura de la mujer se constituye alrededor de la perfecta madre y esposa aparecerá una atención nunca vista en torno a las patologías que puede desencadenar la ociosidad de la mujer y surgirá la necesidad de tratarlas. En tercer lugar, el desarrollo de la demografía como medición de la población situará en el punto de mira de la política la regulación de la población en términos cuantitativos.

El siglo XIX hará estallar, como vemos, todo un conjunto de figuras y discursos sobre el sexo que lo sitúan en una dimensión histórica muy alejada de la cuestión moral en torno al sexo conyugal. Foucault enumeró toda una serie de figuras emblemáticas que configuraron ese «dispositivo» de la sexualidad moderna y sobre las que planeaba desarrollar estudios posteriores. En primer lugar, la figura del «niño masturbador» vinculado a todo ese proceso de sexualización del cuerpo del niño que habrá que vigilar tanto desde casa como desde la escuela. El sexo de los niños no sólo se situará desde ahora como instancia de observación permanente, también se postulará como una actividad que podría desencadenar patologías posteriores como la impotencia o la esterilidad. En segundo lugar, figuras como la mujer «histérica», la mujer «desmesurada», «irracional» o, en todo caso, «poco razonable» que hay que reconducir y, si es necesario, tratar. Esa «histerización» del cuerpo de la mujer la situará no sólo como sujeto susceptible de un «desbordamiento» permanente, sino en el origen de numerosas patologías. Desde ahí la figura de la madre se situará doblemente en el punto de mira: en tanto que la reproducción pasa por el cuerpo de la mujer, éste será objeto de atención y control permanente en relación con las patologías que pueda transmitir; en la medida que es «histérica», se cuestionará hasta qué punto determinadas relaciones de las madres con los niños pueden generar patologías mentales en los niños. En tercer lugar, la figura del «adulto perverso» que desplegará, todo un conjunto de categorías y conductas susceptibles de ser calificadas de patológicas alrededor de una sexualidad «anormal»: fetichismo, exhibicionismo, zoofilia, etc. Desde esa psiquiatrización de las perversiones se remitirá al sexo como un instinto que se desplaza de manera significativa hacia determinados objetos. Por último, la figura de la «pareja malthusiana» con relación a toda una política alrededor de la

higiene pública y la regulación y el control demográfico. Una «socialización» de la reproducción que sitúa al sexo en una dimensión desde la cual hay que intervenir para regular la natalidad con diferentes estrategias y técnicas.

En consecuencia, según ese análisis, estamos muy lejos de la tesis de la represión de la sexualidad como mecanismo de dominación de clase. De hecho, dice Foucault, la extensión de todos esos mecanismos en toda la población se produce como efecto de todo un conjunto de conflictos, sobre todo urbanos, en relación en la constitución de la ciudad como un espacio de convivencia entre clases. Esa cohabitación genera miedo tanto a las epidemias y al contagio por la proximidad de las «clases bajas» como a la prostitución y la posible extensión de las enfermedades venéreas. Si ese dispositivo de la sexualidad y los mecanismos vinculados a la higiene pública —el control de las epidemias, de las enfermedades de transmisión sexual, etc.— se extendieron fue más bien por el rédito político que comportaban, como hemos visto, las tecnologías transversales que se desarrollan: el control, dirección y canalización de los pensamientos, sentimientos y deseos mediante esa enunciación constante y su normalización, la regulación de la población y todos los fenómenos que la atraviesan.

En primer lugar, a partir de la extensión de todas aquellas «artes de engañar a la naturaleza» que ya no estarán sólo en manos de los libertinos. En segundo lugar, a partir de la imposición del modelo de la familia burguesa al resto de clases a través de una intensa campaña de «moralización» de la clase obrera. En tercer lugar, a partir de la hibridación del dispositivo médico y jurídico de control de la sexualidad como mecanismo de «protección social». Esa regulación de la sexualidad acabará atravesando todas las instituciones disciplinarias: se vigilará la sexualidad dentro de las prisiones, en las fábricas, en los hospitales y asilos, dentro de los internados y las escuelas. Toda una serie de imposiciones que, nos dice Foucault, no estuvieron exentas de resistencias por parte de la clase obrera que no se reconocía en ese dispositivo de sexualidad. Del mismo modo que el estudio de las prisiones permitió a Foucault formular un análisis de la disciplina y la normalización como dimensiones transversales de todo un conjunto de instituciones, el estudio de la sexualidad comportará desplegar una nueva hipótesis

de trabajo. Más allá de las tecnologías de control sobre el cuerpo y el individuo, la política de la sexualidad moderna opera en una escala mucho más general: actúa sobre la población misma. Esa nueva dimensión de análisis abre un nuevo campo de estudio alrededor de las tecnologías y formas de poder que operan a escala poblacional. Ese poder que, actuando sobre la población, actúa sobre la vida misma es el que Foucault denomina como biopolítica.

La regulación de las poblaciones: la biopolítica

En abril de 2012 un informe del Fondo Monetario Internacional (FMI) alertaba sobre el «riesgo de que la gente viva más de lo esperado». El organismo internacional consideraba esa posibilidad desde el punto de vista de la amenaza que conlleva para los Estados el aumento de la esperanza de vida de la población en relación con su posible endeudamiento para afrontar la financiación pública de las pensiones (El País, 2012). Los economistas denominan a ese hecho el «riesgo de la longevidad» y algunos analistas del mercado señalan que esa tendencia demográfica podría comportar «oportunidades de inversión» interesantes en diferentes sectores: en primer lugar, la asfixia de los Estados llevará necesariamente al aumento de los planes privados de pensiones; por otro lado, los mayores de 65 años suponen el 35% de los gastos sanitarios y la tendencia es que la demanda de productos sanitarios y farmacéuticos no deje de aumentar, por lo tanto, se abre un mercado en auge en ese sector. La posibilidad de cuantificar y prever el aumento de la esperanza de vida de la población, como vemos, es analizada como un problema en términos políticos y como una fuente de rentabilidad en términos económicos.

Como ya habíamos anunciado, Foucault afirma que una de las transformaciones fundamentales que acompaña el nacimiento de las sociedades modernas es la emergencia de la biopolítica: el gobierno político de la vida, como una nueva forma de poder. El poder soberano que había definido durante siglos a la política occidental se caracterizaba, según Foucault, por decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos. Esa potestad de «sustracción de la vida», señala, no era más que el extremo de un poder que actuaba, ya de entrada, desde el derecho de extorsión y de apropiación de los bienes de los súbditos. Era un derecho que actuaba sobre la muerte

más que sobre la vida y que, por lo tanto, se podía formular como el derecho a «hacer morir o dejar vivir». Dentro de la reformulación de la soberanía en manos de la teoría política moderna, los argumentos de los juristas de los siglos XVII y XVIII plantearían una modificación sustancial con relación al fundamento de las sociedades modernas. El contrato social según Hobbes —como veíamos en esta misma colección (Montserrat, 2017)— se concibe desde el miedo y la necesidad de proteger la propia vida. Si bien la soberanía moderna modificó los parámetros de la antigua soberanía —donde la potestad de «dar muerte» era discrecional y absoluta— ese poder de disponer de la vida de los súbditos no desaparece. El soberano está legitimado para actuar siempre que la soberanía sea amenazada y esa amenaza da legitimidad tanto para hacer la guerra como para dar muerte a quien atente en su contra.

Aun así, desde la perspectiva de Foucault, la transformación que caracteriza la política moderna no se limita a esa nueva fuente de legitimación. En el nivel de las prácticas y las tecnologías, se produce un cambio en la forma, modo y ejercicio del poder. Se despliega una nueva forma de poder que, tomando la vida como espacio de acción, organiza y produce cuerpos y subjetividades, regula relaciones, desarrolla formas de ser y de vivir. Es un poder que opera sobre la vida y desarrolla todo un conjunto de tecnologías para aumentarla, fortalecerla y administrarla. Es un poder que, a la inversa del poder soberano, «hace vivir y deja morir». Desde esa perspectiva, los análisis en torno al sistema disciplinario que había llevado a cabo Foucault quedan reintegrados como parte de esa transformación general del funcionamiento y las dinámicas del poder en dos temporalidades dilatadas que se desarrollarán en dos escalas diferentes. En primer lugar, a partir del siglo XVII, se habría desplegado toda una anatomopolítica del cuerpo. Una serie de tecnologías que se sitúan alrededor de los individuos, de sus capacidades, de los espacios y los tiempos donde desarrollan sus actividades, etc. En segundo lugar, desde mediados del siglo XVIII se habría desarrollado una biopolítica de la población donde las tecnologías de poder empezaron a actuar dentro del ámbito de la población misma. Los fenómenos que abordará esa biopolítica serán, pues, fenómenos globales: para empezar, datos relativos a la misma población —como los índices de natalidad y mortalidad, la movilidad de esa población y el

estudio de los movimientos migratorios, la incidencia de las enfermedades y su prevención— y todo aquello que pertenece al ámbito general de la higiene pública configurada en el siglo XIX; en segundo lugar, fenómenos aleatorios que, en la escala de análisis poblacional se pueden computar y sistematizar en el ámbito estadístico —como los accidentes o determinadas anomalías—; en tercer lugar, fenómenos vinculados al medio desde análisis geográficos, hidrográficos o urbanísticos.

Todos esos fenómenos comparten como característica que tan sólo pueden ser contabilizados si se miden a lo largo de periodos de tiempo extensos que permitan observarlos y extraer información sobre su incremento o decrecimiento, sobre su intensificación o desaparición. La biopolítica, pues, regula y gestiona «los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración» (Foucault, 2001: 222). Por lo tanto, esa nueva atención a la población se desarrolla de la mano de todo un conjunto de saberes y herramientas de medida de esos parámetros. Mediante esa doble tecnología y escala de intervención, ese poder de «hacer vivir» atravesará todos los ámbitos de nuestra vida individual y colectiva, en calidad de cuerpos y de población. La vida, señala Foucault, entrará en la historia política constituyendo esa biopolítica:

Si se puede denominar «biohistoria» a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de «biopolítica» para designar lo que hace entrar la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente sometida a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar (Foucault, 2006a: 151).

Al tiempo que la vida de la población se sitúa como horizonte político, se desarrolla una nueva dimensión con la guerra y con la muerte. Nunca, dice Foucault, la posibilidad técnica de la extinción de la vida en sí misma mediante la guerra —con bombas, armas

nucleares y químicas, etc.— había asediado el horizonte de la humanidad. Foucault señala que hay que entender ambos fenómenos como vinculados el uno al otro: en la medida que el poder se ejerce dentro del rango de la población concebida como vida biológica hay también un ejercicio de muerte sobre ella. El reverso de esa biopolítica es, según el autor, una tanatopolítica.

En el curso Defender la sociedad, anterior a la publicación de Historia de la sexualidad, Foucault había estudiado la genealogía del racismo moderno mostrando cómo el término de raza —que en el siglo XVIII definía una noción política que sería fundamental en la génesis de las luchas revolucionarias— había pasado a constituir una noción biológica en el siglo XIX. A partir de ahí, Foucault calificaría de racismo moderno la configuración de un discurso donde el principio de «defensa de la sociedad» se articularía desde la percepción de una amenaza biológica y no desde un enemigo político. En el momento en que la vida se sitúa en términos de esa nueva relación, el enemigo ya no es un adversario político al que hay que derrotar sino aquél que se percibe como una amenaza hacia la población: se activa la lógica de los «infiltrados», de los «desviados» o de los «degenerados» como amenaza social. El vínculo entre la teoría política y la teoría biológica se desarrolla de forma que, nos dice Foucault, cuando los Estados modernos ejercen el «derecho soberano» de matar lo hacen a partir de esa legitimación. El racismo de Estado funcionó en el siglo XIX con los genocidios de la colonización y en el siglo XX con el exterminio nazi o con el Gulag en la Unión Soviética. En esos casos se ve claramente cómo cuando el Estado moderno ejerce su «derecho» a matar se basa en una lógica racista de protección de la propia «raza» sea en sentido biológico o político.

La biopolítica, como diagnóstico general de la transformación que caracteriza las sociedades occidentales modernas, establece pues un nuevo marco general en relación a la vida de la población, la seguridad y la manera como el Estado actúa en esa relación. Ahora bien, como veíamos, esa relación se dibuja desde configuraciones políticas muy diferentes: Estados totalitarios y Estados de derecho, Estados capitalistas y Estados socialistas. ¿Quiere decir eso que todas esas formas de Estado son equiparables? Pues bien, ésa será la cuestión que Foucault tratará hacia finales de los años setenta: y su

posición es que no. Ante ciertos análisis contemporáneos a Foucault que tendían a caracterizar sistemáticamente como totalitaria o fascista cualquier manifestación represiva del Estado, el autor señala que quizás nos hacen falta nuevos conceptos para calificar cuál es la configuración contemporánea que entrelaza la soberanía y la biopolítica:

El problema no es recodificar los fenómenos actuales con viejos conceptos históricos. Hay que designar, en lo que pasa actualmente, lo que hay de específico, abordar esa especificidad y luchar contra ella, tratando de analizarla y encontrarle las palabras y descripciones que más le convengan (Foucault, 2012: 52).

La novedad de la propuesta de Foucault no sólo arraiga en enunciar que la política moderna configura un desplazamiento de ámbito en el ejercicio del poder del territorio a la vida. La gran aportación de Foucault ha sido tratar de describir, a partir de análisis concretos en múltiples campos, cómo funcionan las prácticas, tecnologías y racionalidades que configuran ese ejercicio y cómo, en ningún caso, son asimilables a las prácticas, tecnologías y racionalidades que se ponen en juego desde la soberanía o desde la relación jurídica. Si bien, como hemos visto, la biopolítica se articula de manera sustantiva con los mecanismos jurídicos, las maneras de entrelazarse son a menudo sobrevenidas, móviles, recreadas de manera situada en respuesta a una serie de problemáticas y relaciones. Por lo tanto, para responder a la pregunta sobre qué relación establece la biopolítica con la dimensión jurídica estatal en la política contemporánea, hay que examinar cuáles han sido las modificaciones históricas que se han producido después de la Segunda Guerra Mundial. En ese sentido, los análisis de Foucault sobre el neoliberalismo constituyen, sin duda, la tentativa de llevar hasta el final su diagnóstico del presente. Retomando el ejemplo que invocábamos al inicio de este apartado el modo en que el Fondo Monetario Internacional aborda la cuestión de la esperanza de vida de la población no se sitúa desde la necesidad de incrementar la fortaleza del Estado a partir de la de la propia población o desde la necesidad de fortalecer la raza. El modo en

que el Fondo Monetario Internacional, como portavoz de los mercados, establece ese diagnóstico diciéndole a los Estados qué deberían hacer responde a una nueva configuración política de las relaciones entre Estado, mercado, seguridad y población.

A.C.A.B. (All Cats Are Beautiful): las sociedades de seguridad

El 22 de mayo de 2016, Belén Lobeto (@LobetoVonKatzen) compartía en Twitter la copia de una denuncia policial contra ella por «exhibir una bolsa con las siglas A.C.A.B. (All Cups Are Bastards)». Belén colgaba una foto de la denuncia junto a su bolsa dónde, efectivamente, se leían las siglas mencionadas en un círculo donde la frase «All Cats Are Beautiful» rodeaba el dibujo de un gato (Público, 2017). Ésa es una de las insólitas sanciones amparadas por la Ley de Protección de la Seguridad Ciudadana aprobada en 2015 conocida como la «ley mordaza». Una ley que sustituye a una ley homónima de 1992 no menos polémica: la llamada «ley Corcuera» o «ley de la patada a la puerta». Esa ley proponía que la policía pudiera entrar a un domicilio sin orden judicial si había sospechas de delito de narcotráfico. Ese precepto fue anulado por el Tribunal Constitucional en 1993 (El País, 1993).

En el preámbulo de la «ley mordaza» se afirmaba que había varios factores que aconsejaban sustituir la ley anterior:

La perspectiva que el transcurso del tiempo ofrece de las virtudes y carencias de las normas jurídicas, los cambios sociales operados en nuestro país, las nuevas formas de poner en riesgo la seguridad y la tranquilidad ciudadanas, los nuevos contenidos que las demandas sociales incluyen en este concepto, la imperiosa necesidad de actualización del régimen sancionador o la conveniencia de incorporar la jurisprudencia constitucional en esta materia justifican sobradamente un cambio legislativo (BOE, 2015).

La «ley mordaza» ha sido considerada como la respuesta política a las movilizaciones ciudadanas producidas en el marco de la crisis económica de 2008 como las acampadas del 15M, las protestas alrededor del Congreso de los Diputados o las acciones para parar los desahucios. Entre las medidas más polémicas está la potestad para sancionar las manifestaciones no comunicadas o las que se convocan ante determinadas infraestructuras o instalaciones; el impedimento del ejercicio de las funciones de un empleado público; o la negativa a disolver una convocatoria colectiva o a identificarse —considerándose como resistencia a la autoridad—. La policía tiene la potestad de sancionar que se difundan imágenes de las actuaciones policiales que comportan algún riesgo o aquello que considere como una «falta de respeto» contra los agentes.

En ambas leyes se produce un cambio de tono sustancial respeto a las anteriores desde su misma enunciación: ambas hacen énfasis en una indisociable relación entre la seguridad ciudadana, el ejercicio de los derechos y libertades y la tarea de los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad para garantizar esa relación. Las dos son leyes que marcan una reacción jurídico-estatal ante coyunturas históricas y sociales muy diferentes y que también comportan diferentes maneras de estipular qué constituye un obstáculo, un riesgo o una amenaza a esa seguridad y cómo se tiene que intervenir. Como vemos, ya no se trata de actuar ante determinados «individuos peligrosos» para «rehabilitarlos», se trata de generar una seguridad que permita ejercer esos derechos y libertades «mediante la eliminación de la violencia y la remoción de los obstáculos que se opongan a la plenitud de aquéllos» (BOE, 2015). En un contexto de crisis económica donde las protestas sociales son masivas pero pacíficas las sanciones económicas pueden ser, ciertamente, medidas cínicamente disuasivas que hacen que incluso protestar sea un lujo que no todo el mundo se puede permitir.

Tras publicar el primer volumen de Historia de la sexualidad Foucault se toma un año sabático. Durante ese año, sus reflexiones en varios textos de intervención política publicados en prensa muestran hasta qué punto el diagnóstico de la biopolítica modifica la hipótesis en torno a las sociedades disciplinarias que había sostenido desde principios de los años setenta. En efecto, Foucault afirma entonces que las sociedades disciplinarias, lejos de

caracterizar el funcionamiento de las relaciones de poder en nuestras sociedades, estarían más bien en retroceso:

Examiné cómo se desarrolló la disciplina, cómo cambió de acuerdo con el desarrollo de la sociedad industrial y el aumento de la población. La disciplina, que fue tan efectiva para mantener el poder, ha perdido parte de su efectividad. En los países industrializados, las disciplinas entran en crisis (Foucault, 2001c: 532).

Foucault afirmará que las sociedades que se constituyen en nuestro presente se pueden caracterizar más bien como «sociedades de seguridad» y traza algunos de los rasgos que ilustran esas sociedades. En primer lugar, la seguridad se convierte en un principio político en base al cual se acepta poner en suspenso la legalidad y el Estado de derecho:

Toda campaña de seguridad pública debe apoyarse —para que sea creíble y políticamente rentable— en medidas espectaculares que demuestren que el gobierno puede actuar con rapidez y con fuerza por encima de la legalidad. A partir de ahora, la seguridad está por encima de la ley (Foucault, 2001c: 367).

En segundo lugar, cuestionando a quienes ven en esas intervenciones la fortaleza renovada de un Estado totalitario, Foucault declara que, por el contrario, lo que caracteriza a esas sociedades es un proceso de flexibilización del Estado:

No hay duda de que el movimiento de desarrollo de los Estados no está en su rigidez cada vez mas grande sino, al contrario, en su flexibilidad, su posibilidad de avance y retroceso, su elasticidad: una elasticidad de las estructuras estatales que permite incluso, en

ciertos puntos, lo que puede verse como un retroceso de los aparatos de Estado: la atomización de las unidades de producción, una mayor autonomía regional, cosas que parecen absolutamente a contramano del desarrollo del Estado (Foucault, 2012: 53).

En tercer lugar, las tecnologías de poder desarrolladas en esas sociedades de seguridad comportarán un tipo de poder mucho más sutil, mucho más tolerante, mucho más flexible y permisivo que los mecanismos de sujeción y prohibición que ponían en juego los totalitarismos:

Las sociedades de seguridad que están en proceso de formación toleran por su parte toda una serie de comportamientos diferentes, variados, en ultima instancia desviados y hasta antagónicos entre sí; con la condición, es cierto, de que se inscriban dentro de cierto marco que elimine casas, personas y comportamientos considerados como accidentales y peligrosos. Esta delimitación del «accidente peligroso» corresponde efectivamente al poder. Pero en ese marco se toleran un margen de maniobra y un pluralismo infinitamente mas grandes que en los totalitarismos. Es un poder mas hábil, mas sutil que el del totalitarismo. El hecho de que el señalamiento del peligro sea el efecto del poder no autoriza a hablar de un poder de tipo totalitario. Es un nuevo tipo de poder (Foucault, 2012: 51).

Ese desplazamiento de las «sociedades disciplinarias» a las «sociedades de seguridad» comportará que Foucault retome desde otro ángulo la relación entre disciplina y biopolítica que había analizado los años anteriores. Los cursos que imparte en 1978 y 1979, Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica, pueden leerse como una tentativa de reescribir su diagnóstico anterior en relación con las dinámicas de poder contemporáneas. Al inicio del curso de Seguridad, Territorio, Población, Foucault enuncia de este modo el problema general a abordar: ver hasta qué punto «la economía general de poder» está cambiando dentro de nuestras sociedades hacia ese orden de la

seguridad (Foucault, 2006b: 26). Foucault llegará hasta el presente como nunca lo había hecho al analizar todo un conjunto de propuestas neoliberales de los años setenta. Por lo tanto, a nuestro juicio, hay que tomar como guía de lectura de esos análisis, por un lado, la exploración de las razones de la crisis del sistema disciplinario y la pérdida de su eficacia; y, por otro, la exploración de hasta qué punto el neoliberalismo contemporáneo caracterizaría una forma de gubernamentalidad emergente:

Ahora bien, yo creo que lo que está en cuestión hoy, y aquello a lo que la crisis económica, tal como procuré definir muy brevemente en sus aspectos, ha servido de pretexto, no se limita a ser una de esas oscilaciones en pos de un poco más de liberalismo contra un poco menos de dirigismo. De hecho, la cuestión pasa hoy, me parece, por la apuesta entera de una política que sea globalmente neoliberal [...] (Foucault, 2007c: 233).

Como hemos visto, una de las tesis políticas de fondo que desarrolla el trabajo de Foucault es tratar de hacer un análisis de las transformaciones históricas que han dado lugar a nuestro presente sin reducirlas a la tesis general de la emergencia del modo de producción capitalista. No se trata, obviamente, de negar el impacto decisivo que el nacimiento del capitalismo ha provocado en nuestras relaciones sociales sino tratar de no reducir las numerosas transformaciones históricas que se producen entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX como meros epifenómenos o fenómenos secundarios respecto a esa transformación principal. Para Foucault, como ya hemos señalado, esa transformación económica no hubiera sido posible sin ese desarrollo de las tecnologías de gobierno de los individuos que permiten hacer funcionar aspectos fundamentales del modo de producción capitalista como son, por ejemplo, la división del trabajo o la organización del mismo. Ante los análisis marxistas ortodoxos que derivarían la «superestructura» estatal y jurídica de la «base» configurada por las relaciones de producción económica, se trata de explorar un marco teórico y conceptual que no los haga subsidiarios y permita, además, dar cuenta de sus formaciones y

transformaciones históricas. Foucault desarrolló una nueva estrategia de análisis histórico a partir del concepto de gubernamentalidad tratando de analizar las formas institucionales como emergencias de las racionalidades y prácticas de gobierno que se configuran históricamente. La propuesta de Foucault es la de emplear ese desplazamiento en torno a la gubernamentalidad para señalar cómo puede realizarse un análisis de las transformaciones políticas que atraviesan Occidente con cierta autonomía respecto a las relaciones de producción a pesar de entrelazarse con ellas.

Esa aproximación permitirá, por un lado, mostrar cómo la emergencia de la población configura una nueva escala de realidad y se constituye como un objeto, a la vez político y epistemológico, a partir de toda una serie de prácticas y tecnologías de gobierno. Por otro lado, permitirá explorar hasta qué punto el Estado, lejos de las teorías que lo sitúan como una única entidad a lo largo del tiempo, toma diferentes formas que pueden ser aprehendidas, justamente, desde la perspectiva de las prácticas gubernamentales que lo atraviesan. Desde esa perspectiva, Foucault analiza cómo las formas de gubernamentalidad y sus crisis darían lugar, no sólo a diferentes «economías del poder» sino también a diferentes formas de Estado: un Estado de justicia medieval caracterizado por el establecimiento de las instituciones jurídicas del feudalismo y de una política territorial expansionista que entraría en crisis en el Renacimiento; un Estado administrativo desarrollado a partir del siglo XVII y caracterizado por la constitución de la razón de Estado, una territorialidad limitada y el desarrollo de la tecnología disciplinaria que entraría en crisis alrededor de la Ilustración; y, finalmente, un Estado de gobierno caracterizado por la limitación de esa razón de Estado a partir del liberalismo, donde el objeto de gobierno no sería ya el territorio sino la población y la introducción de las tecnologías de seguridad. Ese gobierno se entiende como una acción sobre la población mediante la «instrumentalización del saber económico» en una «sociedad controlada por los dispositivos de seguridad» (Foucault, 2006b: 137). El establecimiento secuencial de esas formas de gobierno en diferentes épocas no implica, sin embargo, que se sustituyan las unas a las otras:

De modo que es preciso comprender bien las cosas no como un reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho, un triángulo soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006b: 135).

Por eso mismo, se puede hablar de crisis de gubernamentalidad que no necesariamente están ligadas a las económicas, «la crisis del liberalismo —indica— no es simplemente la proyección lisa y plana, la proyección directa de esas crisis del capitalismo en la esfera de la política» (Foucault, 2007c: 92). Si bien hay una relación entre ambas crisis en muchos momentos las podemos encontrar «cronológicamente desfasadas». De hecho, como veremos, lo que caracteriza la gubernamentalidad contemporánea es, justamente, la crisis de la gubernamentalidad liberal.

Del gobierno del territorio
al gobierno de la población

Como hemos visto, en los años setenta, Foucault describía el funcionamiento del sistema disciplinario a partir de la hipótesis de que esas prácticas tenían su origen en las formas de organización de la vida monacal cristiana. Esas técnicas habrían tenido un primer momento de extensión en el siglo XVII en espacios como talleres o escuelas para desplegarse más intensamente hacia el siglo XVIII en hospitales, asilos o en las prisiones. Pues bien, Foucault explorará ahora ese proceso desde la perspectiva de una progresiva gubernamentalización a través de la cual toda una serie de prácticas y tecnologías destinadas a la conducción de la vida de los individuos configuradas en el ámbito de la pastoral cristiana pasaría a emplearse políticamente como herramienta para el gobierno de los hombres. La hipótesis de la gubernamentalidad respondería a la pregunta de cómo se generó el paso de la «soberanía del territorio» a la «biopolítica de la población». Foucault formula esa hipótesis en la cuarta clase del curso de Seguridad, Territorio, Población proponiendo ese nuevo concepto que tendría una función histórica y teórica a la vez:

Con esa palabra, «gubernamentalidad», aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma muy específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población; por forma mayor de saber, la economía política; y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar «gobierno» sobre todos los otros:

soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la «gubernamentalidad» como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se «gubernamentalizó» poco a poco (Foucault, 2006b: 136).

La tesis que acompaña ese diagnóstico —el paso de la soberanía a la biopolítica como transformación característica de las formas de poder de la modernidad— irá de la mano, pues, de la tesis de que reinar sobre un territorio no es gobernar la vida. Si bien tanto la soberanía como el gobierno son dos formas de ejercer relaciones de poder, ni actúan del mismo modo, ni tienen los mismos objetivos, ni construyen las mismas relaciones.

Foucault estudiará extensamente la configuración de ese gobierno de los hombres dentro de la pastoral cristiana estableciendo sus características. Se trata de un poder que se ejerce sobre una multiplicidad de individuos concebidos como una totalidad. Se corresponde con la figura del buen pastor que cuida de su manada sin desatender a ninguna de sus ovejas: un cuidado que se desarrolla a lo largo de toda la vida y que tiene como objetivo su salvación. Ahora bien, es necesario obedecer al pastor, examinar y poner en cuestión los propios pensamientos, deseos y acciones para dejarse guiar. Y, para conseguirlo, se tendrán que poner en conocimiento del pastor los resultados obtenidos del examen de sí mismo para tratar de establecer cuáles son los principios que guían nuestra alma, nuestros pensamientos y nuestras conductas. Hace falta, pues, que produzcamos una verdad sobre nosotros mismos al tiempo que establecemos unos parámetros de renuncia de nuestra voluntad:

[…] el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta,

verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos (Foucault, 2006b: 218).

Esa forma de gobierno pastoral se habría desarrollado de forma paralela a la constitución de las estructuras jurídico-estatales a lo largo de la Edad Media. La primera tensión explícita entre esa manera de entender el gobierno y la de la soberanía, se sitúa alrededor del siglo XVI pero no será hasta el siglo XVII cuando, mediante la razón de Estado, esa práctica de gobierno tome cierta autonomía actuando dentro de los límites de las soberanías. La tesis de Foucault es que en ese proceso se irá recortando un nuevo espacio a la vez político y económico sobre el que se desplegará ese gobierno de los hombres: la población.

Es un arte de gobernar los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a finales del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso [...] (Foucault, 2006b: 193).

Foucault sitúa el primer foco de conflicto explícito entre esas dos formas de entender el poder en las numerosas discusiones que se producen en siglo XVI en torno a la obra El príncipe, de Maquiavelo. En esas discusiones puede verse cómo, frente a las clásicas reflexiones sobre las cualidades que debe tener un buen soberano para gobernar, aparecen toda una serie de afirmaciones sobre un arte de gobernar que ya no se centrará en las virtudes del soberano sino en el gobierno de las cosas mismas. Ese «arte de gobierno» que queda dibujado más o menos en el siglo XVI, se desarrollaría dentro de los límites de las monarquías

administrativas del siglo XVII.

Esa gubernamentalidad asumirá la forma de Estado en el momento que finaliza la lógica imperial que atravesaba la historia europea desde Roma. Puede parecer sorprendente afirmar que el Imperio Romano finaliza en el siglo XVII, sin embargo, hay que recordar que la Edad Media fue denominada así por primera vez durante el Renacimiento y, más tarde, en la modernidad. En realidad, tras la decadencia del Imperio Romano, el anhelo que marcaba la política de cualquier soberano en la Edad Media no era otro que el de restablecer bajo su reinado la grandeza de Roma. La conquista y el juego de anexiones territoriales marcadas por las guerras y los matrimonios reales tenían por objetivo ampliar los dominios territoriales forjados desde ese sueño imperial. Esa política territorial expansionista llegaría a su fin después de la Guerra de los Treinta Años con el Tratado de Westfalia. Un tratado que inauguró una nueva etapa de la política europea al alejar a los monarcas de esas políticas imperialistas:

El fin del Imperio Romano debe situarse exactamente en [1648], es decir, el momento en que por fin se reconoce que el imperio no es la vocación última de todos los Estados, no es ya la forma esperada o soñada en la cual los Estados se fundirán algún día (Foucault, 2006b: 334).

Esas nuevas reglas de juego también inauguran una nueva finalidad política impuesta por limitaciones territoriales recíprocas iniciando una dinámica totalmente diferente: la noción de una relación de fuerza que modifica la noción de guerra. Se desarrolla toda una estrategia diplomático-militar que sustituirá las dinámicas de conquista territorial de la Edad Media. Ése es el marco donde se configura la razón de Estado como principio de racionalidad política. El objetivo del monarca ya no será ampliar su territorio sino hacer del propio Estado un Estado fuerte que se imponga a los demás. Ésa es la perspectiva desde la cual gobernarán las monarquías absolutas del siglo XVII. Con ese mismo objetivo se desarrollará otra tecnología de gobierno destinada a incrementar

esas fuerzas estatales y mantener el orden interior: la policía. Se trata de una actividad de gobierno y regulación de una gran diversidad de fenómenos cotidianos dentro de las relaciones sociales que se desarrolla desde una vertiente administrativa —a partir de ordenanzas— y no jurídica —desde las leyes—. La policía se ocupará de supervisar todo un conjunto de actividades cotidianas de la gente: velar para que los infantes vayan a la escuela, asegurarse que todo el mundo desarrolle algún tipo de actividad y no esté sin hacer nada, vigilar el comercio y las mercancías, las costumbres, el orden público o la salud de la gente, entre otros. Es, por lo tanto, una noción de policía muy diferente de la nuestra ya que su ejercicio se desarrolla de manera proactiva. La imagen de esa organización perfecta, dice Foucault, sería la de gobernar el reino tal como se gobierna una ciudad «hacer de la ciudad una especie de casi convento y del reino una especie de casi ciudad, tal es el gran sueño disciplinario que encontramos como trasfondo de la policía» (Foucault, 2006b: 364). La voluntad política que despliega el clasicismo dentro de esa razón de Estado es, pues, la de desarrollar un orden social perfectamente organizado.

Esas actividades de gobierno también están ligadas a las tesis mercantilistas que afirmaban que la riqueza de los Estados la constituía su población. De ahí la emergencia de «la estadística», es decir, de la ciencia o saber sobre el Estado. Foucault señala que la vieja noción de economía como el gobierno del oikos —ligado al gobierno de la familia— pasará a ocupar una dimensión más general a través de esos procesos, una dimensión ligada a la actividad de esa población que se constituirá como un nuevo ámbito de saber y de gobierno: el de la economía política. En efecto, a partir de aquí se hará posible la adquisición de todo un conjunto de saberes y, a la vez, del gobierno de la población como una tecnología política:

[...] un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos. Y a partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatarse la apertura de toda una serie de dominios de objetos

para saberes posibles. Y a cambio, como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse, prolongarse, mantenerse como correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder (Foucault, 2006b: 107).

Hacia mediados de siglo XVIII se desencadena una crisis de la gubernamentalidad de la razón de Estado que, como es sabido, dio lugar a aquello que denominamos la política moderna: crisis de las monarquías absolutas del siglo XVII; la Ilustración como fenómeno político y cultural; las revoluciones burguesas; la consolidación de los procesos de transformación económica con el establecimiento de la división del trabajo y la propiedad privada como cimientos del capitalismo. Si el Tratado de Westfalia había supuesto un equilibrio de fuerzas entre los Estados, esa correlación quedará abolida hacia finales del siglo XVIII a partir del apertura de los Estados al mercado internacional. Las tesis mercantilistas se verán superadas por una concepción del mercado guiada por dinámicas propias ante las que los fisiócratas dirán a los gobernantes que, si de verdad quieren enriquecer sus naciones, lo que tienen que hacer es inhibirse: «laissez faire» (dejad hacer). Esa limitación del Estado constituirá uno de los ejes fundamentales de la racionalidad gubernamental que, según Foucault, caracteriza el liberalismo.

Esa limitación de la razón de Estado se despliega de distintos modos. En primer lugar, evidentemente, desde el derecho. Los derechos universales y la soberanía de las naciones configurarán el marco general de enunciación de una política que erigirá esos principios contra las monarquías absolutas. En segundo lugar, los postulados de una economía política que concibe como necesaria la inhibición del Estado para garantizar un buen desarrollo de la economía. En tercer lugar, el desarrollo del utilitarismo como teoría y práctica de gobierno que postulará el cálculo del interés general como principio general y regulador de la gestión pública. En el marco de esas transformaciones se configurará ese nuevo objeto de gobierno que ya no es ni la conquista territorial propia de las soberanías de la Edad Media, ni la fortaleza del Estado frente a los otros característica de las monarquías del siglo XVII. Ese nuevo objeto de gobierno será la población cuyo correlato político es, para

Foucault, el concepto de «sociedad civil»:

La sociedad civil es lo que el pensamiento gubernamental, las nuevas formas de gubernamentalidad nacidas en el siglo XVIII, ponen de manifiesto, como correlato necesario del Estado. ¿De qué debe ocuparse éste? ¿De qué debe hacerse cargo? ¿Qué debe conocer? ¿Qué debe, si no reglamentar, al menos regular? O bien, ¿qué regulaciones naturales debe respetar? No las de una naturaleza en cierto modo primitiva, y tampoco las de una serie de sujetos indefinidamente sometidos a una voluntad soberana y dóciles a sus exigencias. El Estado tiene a su cargo una sociedad, una sociedad civil, y tiene que garantizar su gestión (Foucault, 2006b: 400).

A partir de ahí, dirá Foucault, «el arte de gobernar» que ya había sido enunciado en el siglo XVI y que, durante el siglo XVII, había quedado limitado por las monarquías absolutas, se desarrolla en el siglo XVIII desbordando los límites jurídicos de la soberanía. Gobernar un territorio, como vemos, no es gobernar una población. Gobernar un territorio comportaba el doble problema de conservar el territorio sobre el que se ejercía el dominio y ampliarlo. Los problemas que comporta gobernar una población, en cambio, son muy diferentes: por un lado, la cuestión de su movilidad constante, donde habrá que lidiar con la circulación, la gestión de flujos, de intercambios y de distribución. Por lo tanto, harán falta tecnologías que permitan distinguir, orientar, dirigir o canalizar esos movimientos en un sentido o en otro, hacia un lugar o hacia otro, sin que esa movilidad se pare. Por otro lado, esa movilidad constante generará riesgos y peligros que habrá que ponderar y medir para intervenir. Dentro de esa movilidad constante, la migración del campo a la ciudad y la constitución de las ciudades como un espacio de convivencia multitudinaria generarán numerosos conflictos económicos, políticos y médicos que requerirán todo un conjunto de medidas y tecnologías. En segundo lugar, el problema del poder soberano al reinar en un territorio era cómo imponer la voluntad del soberano a los súbditos y cómo éstos se sometían a sus designios. En ese marco, decía Foucault, la ley funcionaba principalmente como una prohibición, como la manera

de impedir una determinada acción o un determinado acontecimiento. Ahora, por el contrario, se tratará de atender a todo un conjunto de elementos, relaciones y flujos y ver cómo se relacionan los unos con los otros y cómo interaccionan los unos con los otros para fijar límites, márgenes, parámetros o umbrales.

El objetivo del gobierno será ahora «mejorar la suerte de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud» (Foucault, 2006: 132) y, para conseguirlo, habrá que actuar sobre la población misma. Será necesario desarrollar tecnologías que permitan incentivar determinadas conductas o procesos, gestionar algunos fenómenos con relación a otros. Esa forma de gubernamentalidad ligada al gobierno de la población será la que Foucault caracteriza desde los dispositivos de seguridad, es decir, toda la batería de prácticas, técnicas y estrategias que se desarrollan desde esas nuevas problemáticas gubernamentales y que responden de manera muy diferente a los problemas que trataban de gestionarse desde los dispositivos jurídicos y los dispositivos disciplinarios.

Foucault caracterizará su funcionamiento diferencial a partir de tres dimensiones: cómo funcionan en relación con el espacio, cómo funcionan en relación con los acontecimientos y cómo funcionan en relación con la norma. En relación con el espacio, Foucault utiliza tres figuras para mostrar las diferentes maneras de operar: el «soberano del territorio», desde el dispositivo jurídico, actúa fundamentalmente sobre las fronteras, sobre los límites; «el arquitecto del espacio», desde el dispositivo disciplinario, actúa fijando un emplazamiento, disponiendo lugares y determinando posiciones; y el «regulador del medio» actúa, desde el dispositivo seguritario, sobre el medio concebido como un flujo de procesos en permanente interacción y movimiento. En relación con los acontecimientos, la diferencia principal, señalará Foucault, es que los mecanismos jurídicos y disciplinarios actúan tratando de impedir todo un conjunto de fenómenos mientras los mecanismos de seguridad que aparecen desde el siglo XVIII operan a partir de una serie de fenómenos tratando de determinar qué papel juegan en relación con el resto. En tercer lugar, en relación con la norma que, como habíamos visto, era uno de los puntos fundamentales del análisis del sistema disciplinario, aparecerá una nueva

configuración. Si, frente al sistema de la ley, el sistema de la norma situaba en el centro la normalización de la sociedad, Foucault propone distinguir entre un mecanismo de «normación» disciplinaria —que opera de modo prescriptivo discriminando lo normal y lo anormal— y un mecanismo de «normalización» seguritaria cuyo objetivo será analizar diferentes parámetros, intentando actuar sobre aquellos factores que se alejan de la norma para reconducir los efectos en la población general. Por lo tanto, no se partirá de una norma que se situará como prescriptiva sino que se analizarán varios factores —cada uno de ellos con una curva normal de distribución— y se harán jugar los unos con relación a los otros.

Podemos invocar uno de los ejemplos que analiza Foucault y que nos permitirá observar esas diferencias en la manera de concebir los fenómenos y las distintas tecnologías y racionalidades de gobierno implicadas en la gestión de los mismos: el modo de abordar distintas enfermedades infecciosas. Foucault compara cómo se efectuó la gestión de la lepra en la Edad Media, la peste en el siglo XVII y la viruela en el siglo XVIII. Ante el fenómeno de la lepra, aplicando la lógica de la prohibición, se encerró a los individuos en leprosarios para evitar el contagio del resto de la población. Para lidiar con la peste, aplicando la lógica disciplinaria, se estableció todo un sistema de cuarentena y de inspección de los cuerpos junto con una regulación sobre quién puede o no salir de casa. En el caso de la viruela, aplicando la lógica seguritaria, además de controlar el riesgo de contagio, se puso en marcha un sistema de inoculación: en lugar de considerar la enfermedad cómo algo que hay que impedir, se percibirá como un fenómeno que, si se pone en juego dentro de unos parámetros determinados, puede jugar un papel positivo permitiendo combatir la enfermedad. Se trata de discernir asimismo cómo se distribuye la incidencia de la enfermedad por segmentos de población según toda una serie de medidas y características que evalúan quién tiene más o menos riesgos de sufrirla, determinar las probabilidades de contagio, etc. Por lo tanto, esa gestión de la enfermedad irá de la mano de todo un conjunto de medidas estadísticas y correlaciones, de campañas médicas de información y de prevención.

Foucault analiza una serie de nociones que aparecen dentro de esa

nueva manera de concebir la relación de la enfermedad con la población. En primer lugar, la noción de «caso» como forma de individuación de los fenómenos que surgen. Se cuantifican los casos de la enfermedad que se detectan y se presentan en relación con la población total. En segundo lugar, la noción de «riesgo» de sufrir la enfermedad que se determinará para cada segmento de población —incluso de cada individuo— según un conjunto de variables (donde se vive, la edad, etc.). En tercer lugar, la noción de «peligro» derivada de ese cálculo sobre los riesgos al estimar el grado de peligrosidad ante la incidencia de un determinado fenómeno. Por último, la noción de «crisis» como forma de caracterizar el desencadenamiento acelerado de toda una conjugación de fenómenos ante la cual habrá que intervenir si no acaban regulándose de manera natural. Por tanto, como vemos, el desarrollo de esa lógica seguritaria va de la mano de una concepción muy diferente tanto de los fenómenos y las relaciones que se establecen entre ellos como de los mecanismos y tecnologías de intervención política que tratarán de gestionarlos.

A partir de esas características podemos ver cómo Foucault describe la manera de funcionar de esos dispositivos de seguridad propios de las sociedades contemporáneas. Esto no significa, como decíamos, que desaparezcan los mecanismos jurídicos desarrollados en la Edad Media ni las tecnologías disciplinarias que empezaron a emplear las monarquías administrativas en el siglo XVII, ambas tecnologías pasarán a formar parte de esa nueva gubernamentalidad, reintegrándose y articulándose de diferentes maneras. Es decir, el Estado activará esas tecnologías y prácticas gubernamentales desde un planteamiento paradójico: para hacer funcionar esas dinámicas de la población el Estado tiene que aprender a medir los límites de su intervención. Ése es uno de los principios fundamentales de la gubernamentalidad liberal que se desarrollará a partir del siglo XVIII. Por eso dice Foucault al inicio del curso de El nacimiento de la biopolítica que sólo si se entiende cómo razona políticamente el liberalismo se podrá comprender qué es la biopolítica:

Pero me parece que el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón

gubernamental de la que les hablo, ese régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primeramente de la verdad económica dentro de la razón gubernamental; y por ende, si se comprende con claridad de qué se trata en ese régimen que es el liberalismo, opuesto a la razón de Estado —o que, antes bien, [la] modifica de manera fundamental sin cuestionar quizá sus fundamentos—, una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece captar qué es la biopolítica (Foucault, 2007c: 41).

El proceso general que acompaña esa transformación, según Foucault, es que a partir del desarrollo de esas tecnologías de poder podemos decir que el hecho característico de nuestras sociedades no es tanto «la estatización de la sociedad» como la «gubernamentalización del Estado». Desde esa perspectiva, Foucault analizará el liberalismo y el neoliberalismo como racionalidades de gobierno que responden, dinamizan y ponen en juego todo un conjunto de técnicas dentro de ese principio general de movilidad constante de la acción gubernamental.

Gobernar la vida:

liberalismo y neoliberalismo

En una entrevista en el Sunday Times en 1981,[1] Margaret Thatcher mostraba su irritación por la deriva colectivista que había caracterizado a la política en las décadas anteriores y afirmaba que, ante el olvido del individuo, su propuesta era servirse de la economía para llegar a él:

Lo que me ha irritado de la dirección que ha tomado la política en los últimos treinta años es que no ha dejado de orientarse hacia una sociedad colectivista. La gente se ha olvidado de la dimensión personal de la sociedad. Se preguntan: ¿Yo cuento? ¿Yo importo? Y la respuesta corta sería: sí. Por tanto, no es que me plantee políticas económicas; es que me propuse realmente cambiar el enfoque, y cambiar la economía es el medio para cambiar ese enfoque. Si cambias el enfoque te sitúas realmente tras el corazón y el alma de la nación. La economía es el método; el objeto es cambiar el corazón y el alma (Sunday Times, 1981).

La economía como método para cambiar el corazón y el alma: ésa era la apuesta del gobierno de Thatcher para conseguir que el individuo sintiera que importa a la sociedad. Una vez más, podemos trazar desde ahí un arco entre el gobierno del territorio y el gobierno de la vida: la relación política que caracterizaba el vínculo entre soberano y súbdito estaba marcada por una relación a la vez de protección territorial y de disposición del primero hacia el segundo hasta el punto que, como hemos señalado, el soberano era quien «dejaba vivir y hacía morir». El liberalismo y el neoliberalismo, como veremos, gobiernan sobre todo un conjunto

de procesos que operan en los vínculos, los procesos y las relaciones que se despliegan entre los individuos. La economía, como bien señalaba Margaret Thatcher, es un método de gobierno: un método de gobierno de la vida.

Los análisis de Foucault situarán el liberalismo y su posterior deriva neoliberal como aquellas formas de gubernamentalidad que acompañan el despliegue de la biopolítica moderna. El liberalismo será caracterizado como la racionalidad de gobierno propia de la política moderna y, desde ese análisis, examinará hasta qué punto el neoliberalismo imprime nuevas tecnologías y prácticas dentro de esa estrategia general de la gubernamentalidad liberal. En efecto, para Foucault, el liberalismo se caracteriza por una gubernamentalidad que pone en juego un gobierno sobre la vida a partir de un doble vínculo: por un lado, un gobierno que actúa sobre el interés que moviliza las relaciones entre cosas y personas y, por otro lado, un gobierno que actúa sobre los riesgos y peligros que se generan en la dinamización permanente de esas relaciones.

Desde esa perspectiva, dice Foucault, el liberalismo establece una relación notablemente problemática con la libertad. La libertad liberal «no es tanto el imperativo de la libertad como la organización de las condiciones en que se puede ser libre» (Foucault, 2007c: 84). El arte liberal de gobernar es, pues, el arte de dirimir cuál es el grado de libertad necesario para que se desarrollen de manera óptima todo un conjunto de relaciones y es el arte de producir y también de limitar esa libertad. El liberalismo no se caracteriza por «respetar» unas determinadas libertades postuladas como naturales, bien al contrario, es una relación de gobierno que produce y consume libertad constantemente y, por lo tanto, la administra, la organiza y la controla de manera permanente. Foucault da numerosos ejemplos: no hay libertad de mercado sin limitación de los monopolios o, cuando es necesario, medidas proteccionistas hacia el mismo mercado; no hay relaciones de intercambio si no hay, además de vendedores, compradores a quienes habrá que asistir para que mantengan una mínima capacidad adquisitiva; no hay relaciones de producción si no hay trabajadores a los cuales es necesario cualificar, pero a quienes hay que «limitar» también su «capacidad política» de incidir sobre el mercado laboral, etc. Por lo tanto, esa producción y consumo de

libertad van de la mano de lo que la limita o la amenaza estableciendo así una permanente relación de «producción-destrucción» de libertad. Desde esa perspectiva, Foucault insiste en que la libertad no se puede entender como un postulado ni como un universal. La libertad no es un tipo de criterio que sirva para comparar diferentes sistemas de gobierno en términos cuantitativos situando como criterio qué márgenes de libertad dejan. La libertad, dirá, es la relación que se establece entre gobernantes y gobernados (Foucault, 2007c: 83) una relación que, en consecuencia, hay que interrogar y examinar de manera situada.

El liberalismo será entonces caracterizado como un arte de gobernar que se desarrolla desde una racionalidad oscilatoria que buscará calibrar cuál es el punto óptimo de la acción de gobierno a partir de preguntarse por la limitación de su propio ejercicio. Y los criterios que servirán para ponderar la necesidad o la conveniencia de esa acción política serán por un lado el interés y por otro la seguridad. La noción de interés servirá como elemento de mediación de esa gestión política en dos vertientes: desde el intercambio, dentro del ámbito económico, y desde la utilidad en el ámbito social. En el ámbito económico el liberalismo situará el mercado como un espacio de «veridicción»: los procesos económicos y el mantenimiento de las relaciones de intercambio tomarán un carácter directriz en tanto que constituyen un principio de limitación de la acción gubernamental para preservar esas relaciones. El principio del «laissez faire» de los fisiócratas y la naturaleza propia de las relaciones de intercambio que describió Adam Smith —y que marcan los principios de la economía política — tendrán como consecuencia el postulado de una limitación del poder gubernamental que no vendrá, dice Foucault, «del respeto por la libertad de los individuos, sino simplemente de la evidencia del análisis económico» (Foucault, 2007c: 82). Por otro lado, en el ámbito político, esa noción de interés se determinará a partir de un criterio de utilidad a la vez individual y colectiva. El objetivo político será ajustar constantemente la acción de gobierno dentro de ese cálculo de utilidad social. Tanto en el ámbito económico como político el principio de acción gubernamental ya no será, pues, el interés del Estado (como en el siglo XVII) sino las relaciones de intereses cruzadas que se establecen entre agentes múltiples.

La acción de gobierno que actúa según esas relaciones de interés —de los mercados, de la sociedad— tendrá como contrapartida la necesidad de actuar también sobre los peligros que se establecen constantemente a partir de esas relaciones de interés. Habrá que disponer, pues, de un mecanismo de cálculo que permita gobernar los diferentes intereses en conflicto (tanto individuales como colectivos) en relación con las libertades que los permiten desarrollarse. Y el principio de cálculo de esa relación entre la producción y la limitación de libertad es, dice Foucault, la seguridad. Se generará así una compleja relación entre una libertad necesaria y constantemente producida y una seguridad que acontece siempre como el cálculo de costes de esa libertad (Foucault, 2007c: 85). En segundo lugar, la gubernamentalidad liberal también tiene como consecuencia el estímulo permanente del peligro que funciona como «la condición, el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo» (Foucault, 2007c: 87). El peligro se situará como un movilizador y dinamizador social permanente:

> Puede decirse que, después de todo, la divisa del liberalismo es «vivir peligrosamente» […] esto es, que los individuos se vean a perpetuidad en una situación de peligro o, mejor, estén condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como portadores de peligro. Y esa especie de estímulo del peligro va a ser, creo, una de las principales implicaciones del liberalismo (Foucault, 2007c: 86).

Esos análisis permitirán resituar también el conjunto de investigaciones que Foucault había realizado en los años setenta. Con relación al sistema penal, esa transformación hace inteligible la mutación de un poder soberano que actuaba directamente sobre el cuerpo del individuo a partir del suplicio hacia un sistema penal que actuará, desde esa nueva razón gubernamental, con un criterio muy diferente. La pregunta ya no será cómo responder al crimen concebido como un atentado contra la soberanía sino su «interés social». Las preguntas a formular son pues: «¿Es interesante castigar? ¿Cuál es su interés, qué forma tiene que adoptar el castigo

a fin de que sea interesante para la sociedad? ¿Es interesante aplicar suplicios, o lo interesante es reeducar? ¿Y reeducar cómo, y hasta qué punto, y con qué costo?» (Foucault, 2007c: 66). Por otro lado, desde esa concepción del peligro como una dimensión que amenaza y atraviesa constantemente las relaciones sociales se hacen inteligibles algunos de los fenómenos estudiados anteriormente: la preocupación por la criminalidad y las revueltas políticas; la necesidad de defender la sociedad de los «individuos peligrosos»; la preocupación por las epidemias y las enfermedades; el desarrollo de la higiene pública; el miedo a la degeneración de la especie y la necesidad de regular políticamente la sexualidad; la preocupación por los imprevistos y los accidentes, y la necesidad de organizar todo un sistema de seguros, etc. Toda una «cultura del miedo» que irá de la mano, dice Foucault, de toda esa «cultura del peligro»:

> Desaparición de los jinetes del Apocalipsis y, al contrario, aparición, surgimiento, invasión de los peligros cotidianos, peligros cotidianos perpetuamente animados, reactualizados, puestos en circulación, entonces, por lo que podríamos llamar la cultura del peligro del siglo XIX [...] (Foucault, 2007c: 87).

Por lo tanto, la seguridad será una dimensión fundamental de las acciones políticas destinadas a regular y controlar los peligros que se desencadenan a partir de los conflictos entre los intereses individuales y los colectivos: los peligros generados dentro de las relaciones económicas tanto para los trabajadores como para las empresas o los peligros que amenazan la vida de los individuos y también a la sociedad (con accidentes, enfermedades, envejecimiento, etc.). La producción de libertad ligada al desarrollo del capitalismo como sistema económico y del liberalismo como forma de gobierno irá de la mano de una «formidable extensión de los procedimientos de control y coerción que constituirán la contrapartida y el contrapeso de las libertades» (Foucault, 2007c: 87). Desde esa perspectiva general, la figura del panóptico que había resultado tan útil para ilustrar el desarrollo de las tecnologías disciplinarias se hace inteligible ahora desde la coherencia con una forma de gobierno basada en la regulación de la intervención. Se

desarrolla todo un sistema de vigilancia de los individuos que permite intervenir sólo en el momento necesario, es decir, cuando hay un desvío respecto a la norma prescrita. Un sistema que, como ya habíamos señalado, sólo se hace soportable y tolerable en la medida en que se perciba como un mecanismo de seguridad ante esa peligrosidad social.

Para Foucault, el arte de gobernar bajo los parámetros del liberalismo, «introduce por sí mismo o es víctima del interior [de] lo que podríamos denominar crisis de gubernamentalidad» (Foucault, 2007c: 90). La gubernamentalidad liberal está atrapada en una tensa relación antinómica entre la producción de libertad y de seguridad, en la gestión de los conflictos entre diferentes libertades y el incremento y la intensificación de los mecanismos de control y gobierno de la vida:

> […] tenemos procesos de obstrucción que llevan a los mecanismos productores de la libertad, los mismos que se han invocado para asegurarla y fabricarla, a generar de hecho efectos destructivos que se imponen incluso a lo que producen. Ése es, si se quiere, el equívoco de todos esos dispositivos que podríamos calificar de «liberógenos», todos esos dispositivos destinados a producir la libertad y que, llegado el caso, corren el riesgo de producir exactamente lo contrario (Foucault, 2007c: 91).

Esa antinomia liberal entre la producción de libertad y la necesidad de control estaría en la base de lo que Foucault describe como «la crisis actual del liberalismo». Ésa sería la crisis que habría provocado el retroceso de los mecanismos disciplinarios que Foucault había analizado en los años setenta y que estaría en la base de la hipótesis del desplazamiento de las «sociedades disciplinarias» hacia las «sociedades de seguridad». Nuestra apuesta de lectura, ante algunas interpretaciones contemporáneas que leen los análisis de Foucault con relación al neoliberalismo desde cierta simpatía del autor hacia sus políticas es que, por el contrario, hay que situar la clave de lectura de esa exploración del neoliberalismo en la pregunta sobre cómo se desarrolla esa «sociedad de seguridad»

y cómo, a través de ella, se desplazan los mecanismos disciplinarios. Hay que examinar, pues, cuáles son las tesis enunciadas por el neoliberalismo para señalar después algunos de los puntos que Foucault explora como una nueva forma de gubernamentalidad.

Por último, la relación entre libertad y seguridad no sólo se desarrollará mediante el sistema disciplinario también será necesario, a la inversa, «producir» libertades. Foucault pone como ejemplo las políticas impulsadas después de la crisis de 1929. La crisis económica de los años treinta desencadenó una situación peligrosa. Mientras en Europa crecían los fascismos, en América, Roosevelt trataba de dar respuesta a esa situación insostenible con el New Deal. La paradoja es que, como veremos, ese intervencionismo que, desde el análisis de Foucault, se sitúa a la misma raíz de la gubernamentalidad liberal será el argumento que los autores neoliberales emplearán para culpar al Estado.

En 1938, un grupo de liberales se encontraba en París con ocasión de la traducción al francés del libro de Walter Lippmann, The Good Society. En ese coloquio surgió un diagnóstico general sobre las transformaciones políticas que se estaban viviendo entonces, que resultaría fundamental para el desarrollo del neoliberalismo. El diagnóstico de los liberales fue que aquello que marcaba el peligro común a las políticas económicas que les rodeaban —tanto desde el fascismo y el comunismo como desde el New Deal de Roosevelt— era el intervencionismo estatal. El enemigo declarado era, pues, el Estado descrito como un tipo de fuerza que tiende a la totalización de manera intrínseca en cuanto que desarrolla por sí mismo «una dinámica propia por la cual nunca puede detenerse en su ampliación y en su cobertura de la totalidad de la sociedad civil» (Foucault, 2007c: 221). ¿Por qué es tan importante esa crítica? Porque a partir de ese coloquio, diversos autores agrupados en torno a la sociedad Mont Pelerin (Friedrich Hayek, Ludwig von Mises, Walter Lippmann, Ludwig Erhard o Milton Friedman entre otros) propiciarán un giro en el pensamiento liberal.

Después de la Segunda Guerra Mundial, con el desarrollo del Plan Beveridge de 1943 y la expansión del Estado del bienestar a Europa, los objetivos del «pleno empleo, la estabilidad de los precios, el equilibrio de la balanza de pagos, el crecimiento del producto bruto

interno, la distribución de los ingresos y las riquezas y la prestación de bienes sociales» (Foucault, 2007c: 230) marcarán las políticas económicas de la posguerra. Unas políticas que, como decíamos, serán consideradas por los neoliberales como políticas «intervencionistas» que se orientan hacia una economía planificada que se acerca a esa dinámica «socializante». Si bien durante ese periodo las tesis neoliberales se desarrollan al margen de las políticas económicas hegemónicas cuando en los años setenta se produzca una nueva crisis sus análisis tendrán un espacio político de escucha y recepción. Su diagnóstico de la crisis será afirmar que el problema ha sido, justamente, haber incrementado la fortaleza del Estado con el argumento de la burocracia, la regulación económica y la implementación de la seguridad social:

Las razones, los pretextos económicos, los incentivos económicos inmediatos fueron, desde luego, la crisis tal como se presentó o, para decirlo en líneas generales, la precrisis anterior a 1973, que se caracterizaba por un crecimiento constante del desempleo desde 1969, una caída del saldo acreedor de la balanza de pagos, una inflación creciente: todos esos signos que no indicaban, según los economistas, una situación de crisis keynesiana, es decir, de subconsumo, sino, en realidad, una crisis en el régimen de inversiones. En términos generales, se estimaba, por lo tanto, que la crisis se debía a errores en la política de inversiones, decisiones de inversión que no se habían racionalizado y programado lo suficiente (Foucault, 2007c: 231).

Lejos del naturalismo económico del siglo anterior que consideraba que la economía se desarrolla según unas leyes y dinámicas propias que se autorregulan (se puede invocar aquí la conocida locución de Adam Smith sobre la «mano invisible») los neoliberales considerarán que el mercado requiere una creación y recreación constantes para mantener su dinamismo. La diferencia fundamental entre unos teóricos y otros será, justamente, determinar cuál es el papel que tiene que jugar el Estado para crear esas condiciones. Ése es el punto donde el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo americano dibujan dos maneras diferentes de entender esa relación.

Desde el ordoliberalismo alemán se propugna que el Estado debe tener un papel activo en la configuración de lo que denominan como una «economía de mercado»; desde el neoliberalismo americano se intenta pensar más bien cómo la misma forma de empresa puede desarrollar un «poder informante de la sociedad» (Foucault, 2007c: 186). La forma de empresa constituirá, dentro de esas políticas, una forma de «relación entre gobernantes y gobernados» y, a la vez, una forma de gobernarse a uno mismo, una «forma de ser y pensar». Nos centraremos en los análisis que Foucault acompaña dentro del neoliberalismo americano porque, a nuestro parecer, ilustran mucho mejor de qué modo modifican más radicalmente la relación entre libertad y seguridad que se había desarrollado en el marco de las sociedades disciplinarias.

El análisis de la «teoría del capital humano» de Becker constituye el eje a partir del cual situar ese análisis. El autor propone una reformulación radical de la actividad económica al definirla como «el estudio y análisis de la manera que se lleva a cabo la asignación de recursos escasos a finalidades que son antagónicas, o sea, finalidades alternativas que no pueden superponerse unas a otras» (Foucault, 2007c: 258). Si aceptamos ese punto de partida todo sujeto es, ya de entrada, un sujeto económico en la medida que efectúa una gestión constante de recursos económicos. Desde esa premisa, Becker afirma que hay que contemplar como capital humano «el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario» (Foucault, 2007c: 262). El capital de uno mismo se compondrá, pues, de factores muy diferentes, tanto genéticos (riesgo de sufrir ciertas enfermedades, capacidades, habilidades, etc.) como adquiridos (el nivel educativo, la red social, los hábitos, la forma de vida, etc.). Por lo tanto, ya no estamos ante el ser humano concebido desde una perspectiva biológica o antropológica sino económica, donde la vida es el espacio de desarrollo de nuestro capital:

Todos los problemas de [¿la herencia?] transmisión, educación, formación, desigualdad de niveles tratados desde un punto de vista único como elementos homogenizables, ellos mismos reajustados a

su [vez?], ya no en torno a una antropología, una ética o una política del trabajo, sino de una economía del capital. Y el individuo considerado como una empresa, esto es, como una inversión y un inversor [...]. Sus condiciones de vida son la renta de un capital (Foucault, 2007c: 274, nota del manuscrito del curso).

De ese desplazamiento teórico se pueden extraer diferentes consecuencias importantes, tanto económicas como políticas. En primer lugar, en el momento en que analizamos la relación entre trabajo y capital desde esa perspectiva, se trastoca profundamente. El trabajador ya no es una «fuerza de trabajo» que se vende en un mercado donde él mismo es una mercancía sino un «empresario» con un capital para «invertir» que podrá «rentabilizar» más o menos en función tanto de las propias condiciones como de las de las demandas cambiantes del mercado. Tenemos aquí una modificación de lo que Foucault define como la «interfaz» entre gobernantes y gobernados:

En otras palabras, el abordaje del sujeto como homo economicus no implica una asimilación antropológica de cualquier comportamiento a un comportamiento económico. Quiere decir, simplemente, que la grilla de inteligibilidad que va a proponerse sobre el comportamiento de un nuevo individuo es ésa. Y esto también significa que si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es homo economicus. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo, no será otra cosa que esa especie de grilla del homo economicus. El homo economicus es la interfaz del gobierno y el individuo. Y esto no quiere decir en absoluto que todo individuo, todo sujeto, sea un hombre económico (Foucault, 2007c: 292).

No se trata de que, a partir de esa perspectiva, se produzca una suerte de reducción de lo que «somos» a meros parámetros

económicos. La cuestión es cómo esto permite que la gubernamentalidad se desplace hacia una nueva relación que ya no necesita averiguar o determinar aquello que «somos» en términos antropológicos. La respuesta de los sujetos se situará dentro de la gubernamentalidad «ambiental» que caracterizaba los dispositivos de seguridad. Por lo tanto, esa forma de «ser y pensar» que instaura una nueva relación entre gobernantes y gobernados se articulará a partir de un gobierno de sí que se despliega de acuerdo con esa perspectiva económica. Según Becker, se puede analizar la manera como el sujeto actúa en un medio desde una premisa muy sencilla: basta «que su reacción no sea aleatoria en relación con aquello real». Desde esa perspectiva se puede establecer que toda «conducta que responda de manera sistemática a modificaciones en las variables del medio tiene que poder ser objeto de un análisis económico» (Foucault, 2007c: 308). A partir de esos principios se puede desarrollar una relación entre gobernantes y gobernados que responda a «esa nueva tecnología ligada, creo, al neoliberalismo, que es la tecnología ambiental o la psicología ambiental en los Estados Unidos» (Foucault, 2007c: 302). La cuestión para Foucault es, pues, analizar hasta qué punto las políticas instauradas bajo el postulado económico neoliberal introducen mecanismos reguladores que constituirán nuevas formas de gubernamentalidad. Tal como anticipábamos, ésa es la racionalidad política que Foucault trataba de analizar desde los dispositivos de seguridad: una racionalidad oscilatoria y reguladora que permite actuar desde un dinamismo permanente, de acuerdo con las necesidades concretas y situadas del mercado. La gubernamentalidad neoliberal modificará, pues, toda esa cultura del peligro desarrollada por el liberalismo y que llevaba, como hemos visto, a toda una serie de medidas en torno a la higiene pública, la sexualidad, la posibilidad de determinar la peligrosidad de los individuos a partir de un sistema permanente de vigilancia y clasificación, etc. La gubernamentalidad neoliberal dirigirá esas intervenciones hacia un gobierno del medio concebido como un cruce de fenómenos que se pueden regular interviniendo de manera indirecta sobre los factores que los propician y los intensifican o, por el contrario, los minimizan o los limitan.

Encontramos un ejemplo de esa racionalidad en el modo como se reformula la cuestión de la criminalidad por parte de una serie de teóricos en Estados Unidos. En lugar de un análisis del criminal y de

la «defensa de la sociedad» que, como hemos visto, habían sido ejes vertebradores de la sociedad de vigilancia disciplinaria, se planteará la cuestión del crimen en términos de una acción donde el individuo que la realiza asume el riesgo de ser castigado. Una perspectiva situada, de nuevo, en esa racionalidad calculadora y oscilatoria que Foucault trata de caracterizar y que modifica todo el análisis antropológico en que se había basado el sistema disciplinario y que había hecho de la psiquiatría penal un eje fundamental para determinar la «peligrosidad» social de determinados individuos.

En otras palabras, todas las distinciones antes establecidas, todas las distinciones que pudieron introducirse entre criminales natos, criminales ocasionales, perversos y no perversos, reincidentes, etc., no tienen ninguna importancia. Es preciso admitir que, de todas formas, por patológico, si se quiere, que sea el sujeto en determinado nivel y visto desde determinada perspectiva, hasta cierro punto, en cierta medida es responsive a los cambios en las ganancias y las pérdidas; vale decir que la acción penal debe ser una acción sobre el juego de las ganancias y las pérdidas posibles, una acción ambiental (Foucault, 2007c: 302).

Desde esa nueva perspectiva ya no hay una peligrosidad innata que se tenga que analizar, no hay individuos «anormales» que haya que detectar socialmente a partir de un sistema de control y vigilancia disciplinaria. El criminal es «cualquiera», que incurre en el riesgo de realizar una acción penada:

Esto quiere decir asimismo que el criminal, según esta perspectiva, no está marcado ni es interrogado en absoluto sobre la base de rasgos morales o antropológicos. El criminal es cualquier hijo de vecino. Es una persona cualquiera o, en fin, se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida. Desde ese punto de vista, el criminal no es otra cosa que esto y no debe ser otra cosa

que esto. En ese sentido, se darán cuenta de que el sistema penal ya no tendrá que ocuparse de esa realidad desdoblada del crimen y el criminal (Foucault, 2007c: 293).

Desde esa perspectiva no sólo se modifica la percepción del sujeto criminal, se modifica también la relación política con el crimen. Se trata de hacer un análisis situado en relación con los costes y beneficios, de tolerar o no cierta criminalidad en función de los efectos que genera. Estamos lejos de los sueños de una sociedad sin crímenes del siglo XVIII y también de la perspectiva del criminal como alguien a quien hay que «rehabilitar» con una serie de técnicas y mecanismos.

A partir de esos análisis podemos cerrar el arco que nos lleva desde Antonio Ruíz —encerrado en la prisión por «desviado», por «individuo peligroso» al que hay que «rehabilitar» y «reeducar» y debía ser diagnosticado por todo un conjunto de peritos para determinar la profundidad y gravedad de su «desvío» y su «peligrosidad»— hasta Belén Lobeto, quien simplemente llevaba una bolsa con las iniciales «A.C.A.B.». En el primer caso tenemos un sistema judicial que opera policialmente desde la perspectiva de la «defensa de la sociedad» contra los «individuos peligrosos» y que se apoya en los diagnósticos psiquiátricos y psicológicos para determinar «quién es» la persona a quien se juzga. En el segundo caso tenemos un sistema judicial que opera policialmente desde la perspectiva de la «protección de la seguridad ciudadana» que se apoya en la tautología de «cualquier persona que exhiba signos o consignas que atentan contra la autoridad se arriesga a una sanción por exhibir signos o consignas que atentan contra la autoridad». Una gubernamentalidad más próxima a esa tecnología «ambiental» que interviene sobre la probabilidad de respuesta de los individuos. Por lo tanto, ese arco de transformación nos muestra cómo el neoliberalismo modifica, sin borrarla, la articulación jurídico-psiquiátrica que, en torno a la «peligrosidad social», determinaba el umbral entre la población normal y la anormal para resituar la criminalidad como una distribución que se superpone en la misma población.

Foucault hacía ese análisis sobre el neoliberalismo en 1979 y, más

allá del curso que impartió en el Collège de France, no publicaría nada al respeto. De hecho, a partir de 1980 —y hasta su muerte— sus investigaciones se dirigirían hacia un recorrido histórico retrospectivo donde exploraría la cuestión de la gubernamentalidad tanto en el cristianismo como en la antigüedad grecorromana. Una exploración donde desarrollaría como eje de análisis la relación entre el gobierno de los otros y el gobierno de uno mismo. Esa deriva lo llevaría, como ya habíamos expuesto, a proseguir la Historia de la sexualidad desde una genealogía retrospectiva mucho más compleja, con un nuevo volumen situado en Grecia, otro situado en Roma y un último volumen —recientemente publicado— sobre el cristianismo.

Si bien esos análisis sobre el neoliberalismo resultan insuficientes a estas alturas para analizar todas las transformaciones políticas, sociales y económicas que se han producido en las últimas décadas, la hegemonía de esas políticas no ha dejado de desarrollar muchas de las intuiciones que, como vemos, ya señalaba Foucault en esa aproximación temprana. El neoliberalismo ha modificado, ciertamente, no sólo la manera de entender la relación entre el Estado, el mercado y el gobierno de la sociedad, sino nuestras vidas y la relación con nosotros mismos. Numerosos pensadores y pensadoras contemporáneas han analizado posteriormente esas transformaciones, entre los que podemos citar: David Harvey (2007), Maurizio Lazzarato (2013), Verónica Gago (2015), Wendy Brown (2016) o Christian Laval y Pierre Dardot (2013; 2017).

---

1. Nos hacemos eco aquí de la referencia que da título al libro de Nikolas Rose Governing the Soul: The Shaping of the Private Self (Londres: Routledge, 1990).

Conclusión: la vida gobernada

«No vayas dócilmente hacia esa buena noche/ Rabia, rabia contra que la luz se acoche»[2] así finaliza uno de los poemas más conocidos de Dylan Thomas. Unos versos que envenenan a la vez dos largas tradiciones: la de la ataraxia fruto de la aceptación de la muerte y la del carpe diem como guía de vida para aprovechar cada momento de la misma. Frente a esos dos modos de transformar la muerte en algo que nos enseña a vivir de una determinada manera, los versos de Thomas nos instan a rebelarnos hasta el último momento, a no entrar nunca dócilmente en esa noche.

Iniciábamos nuestro recorrido invocando la pregunta de La Boétie en torno a la servidumbre voluntaria y su llamamiento a la insumisión en nombre de nuestra condición de seres libres. Sin embargo, a lo largo de estas páginas hemos visto cómo la forma de poder que se desarrolla desde finales del siglo XVIII es bastante diferente de la que caracterizaba la relación de sumisión entre el soberano y el súbdito: es una forma de poder que, justamente, opera sobre nuestra libertad y a partir de nuestra condición de ser libres. Esa gubernamentalidad, que actúa en nombre de la libertad desde finales del siglo XVIII, gobierna la vida interviniendo sobre las diferentes relaciones que la disponen. La forma de poder característica de nuestra modernidad es, pues, mucho más transversal. Es el descubrimiento de que el poder no reside sólo en la acumulación de riqueza sino en el control de los mecanismos de producción de la riqueza; no reside sólo en la acumulación de conocimiento sino en los mecanismos de producción de saberes; no reside sólo en la acumulación de obediencia sino en las tecnologías para producir determinadas formas de sujeto. Se trata de la emergencia de una economía entendida como el gobierno de las relaciones: gobierno de las relaciones de producción, por supuesto, pero también gobierno de la relación con la enfermedad y la muerte, de las relaciones con nosotros mismos, de las formas de conocimiento y producción de verdad. Una gubernamentalidad que,

como hemos visto, actúa trazando permanentemente la relación que se establece entre seguridad y libertad y que, en consecuencia, tanto puede extender ampliamente su control y su gestión de la libertad en nombre de la seguridad como retirarse si no hay ninguna situación que se considere peligrosa para el statu quo. Ahora bien, ese «arte de gobernar» será el encargado de determinar permanentemente qué se considera peligro y que no, y cómo se debe actuar para eliminarlo, minimizarlo o reducirlo. Si la batalla política contra el capitalismo ha sido una lucha contra la apropiación privada de una producción de riqueza que se genera de forma colectiva, la batalla política contra el liberalismo es la lucha contra la apropiación de la vida y su gobierno. La pregunta por cómo vivir no es, bajo las formas de gobierno liberal y neoliberal, sólo una pregunta ética e individual sino también política y colectiva. Desde esa perspectiva, nuestra lectura de Foucault ha apostado por enfatizar tanto sus análisis en torno al cuerpo y las tecnologías disciplinarias como sus análisis en torno a la población y las tecnologías seguritarias que se reinscriben a finales de los años setenta bajo el análisis de un gobierno de la vida desplegado por las políticas liberales y neoliberales. Los análisis de Foucault nos permiten señalar hasta qué punto esas formas de gubernamentalidad —que se erigen como límite y crítica de una gubernamentalidad estatal concebida como una injerencia permanente de la libertad— despliegan formas de gubernamentalidad que operan sobre la vida misma, sobre los modos de conducirnos y relacionarnos, sobre las maneras de comportarnos y constituirnos en sujetos.

Desde esas vidas gobernadas hemos pasado de las vidas disciplinarias que relegaban la vida a la insoportable monotonía del métro-boulot-dodo (metro-curro-cama) a unas vidas IKEA que montamos después de elegir entre un conjunto finito de composiciones posibles y que acaban replicándose igualmente unas a las otras porque todas parten del mismo catálogo. Frente a la vida rutinaria y monótona de las sociedades disciplinarias el neoliberalismo nos ofrece múltiples vidas con obsolescencia programada. Vidas que se quiebran constantemente y que hay que «reparar» a partir de una infinita mercadotecnia de tecnologías destinadas a potenciar, optimizar e incrementar nuestras habilidades y competencias personales, relacionales o afectivas.

Hemos pasado de unas vidas donde el futuro parecía que ya estaba escrito a la angustia de no poder predecir siquiera el mismo presente; de vidas escritas a vidas obligadas a reescribirse continuamente; de vidas dispuestas a vidas siempre disponibles: en todo caso, vidas gobernadas. Si en las sociedades disciplinarias teníamos miedo a la anormalidad en la medida que esas vidas «normales» dirigidas y ordenadas se constituían a partir de una permanente segregación de toda capacidad, pensamiento, habilidad o conducta «anormal», en las sociedades de seguridad tenemos miedo a la intemperie que comporta no tener las capacidades, pensamientos, habilidades o conductas que son susceptibles de producir un capital social, económico o afectivo.

La pregunta es, pues, cómo dar una respuesta política a esa forma de poder que actúa sobre nuestra libertad para gobernar nuestra vida. Pues bien, si invocábamos a La Boétie para situar el pensamiento político de Michel Foucault es porque, a partir de la pregunta por la servidumbre, Foucault hará un juego de manos entre Kant y La Boétie para desplazar la crítica kantiana del marco epistemológico en que fue formulada y resituarla como una pregunta política. Desde ahí Foucault definiría la crítica como el gesto, la actitud, la virtud de cambiar, desplazar o redefinir la relación que se establece entre formas de ser, formas de poder y formas de verdad. La crítica es, jugando con La Bóetie: «el arte de la inservidumbre voluntaria», de la «indocilidad reflexiva» (Foucault, 1995: 8). Si el poder se transforma para abandonar su posición cenital, jerárquica y de dominación para devenir una relación inmanente a las relaciones sociales la crítica de esas formas de poder puede desplegarse y ejercerse también de manera inmanente, múltiple, dinámica y situada.

Por lo tanto, desde una perspectiva «posfundacional» es necesario apostar también por formas de lucha y resistencia «posfundacionales» en el sentido que no buscan un fundamento o tesis que contraponer a las formas políticas imperantes sino que responden desde la inmanencia de esas formas políticas de manera situada. Una «política de resistencias» que no es una política de la resignación que nos obliga a resistir porque no podemos cambiar nada. Bien al contrario, a lo que se opone una «política de resistencias» es a una «política de tesis», una política de principios

universales, desarraigados, descorporeizados que se enuncian fuera de toda relación concreta, histórica. Una «política de resistencias» elabora constantemente su posición de forma situada partiendo de una confrontación que no se construye desde una identidad política determinada sino desde una asimetría relacional. La «política de tesis» se proyecta, en el fondo, sobre un final de la política: el momento en que el mundo se ha realizado según los principios y axiomas que dibujan como «tendría que ser». La «política de resistencias» se constituye desde una política que no determina un punto de llegada, donde no hay una zona cero de las relaciones políticas ni un afuera de las mismas, donde es el combate contra la manera (histórica y situada) del mundo que compartimos lo que genera constantemente aperturas, escapes, transformaciones. Por lo tanto, frente a una «política de tesis» —de principios, de fundamentos— que concibe la política desde una relación sólida entre esos axiomas y la totalidad que configuran una «política de resistencias» concibe la política desde la inmanencia de la vida en su multiplicidad de relaciones. Es una política que se despliega desde la vida concebida en todas sus dimensiones y escalas, que nos exige tomar constantemente posición en torno a la relación política que establecemos con nosotros mismos y con los otros, con los espacios que habitamos y construimos, con nuestras formas de pensar y la manera como nos relacionamos con lo que sabemos.

No hay un afuera de esa política porque la política no es un momento delimitado y excepcional: el momento de ir a votar cada cuatro años, el carné de militancia de un partido o de afiliación a un sindicato. Es la política que hacemos viviendo, sin ningún corte entre micropolítica y macropolítica, entre la vida privada y la pública, entre la dimensión individual y la colectiva. Y si la política situada de ese modo tiene una potencia transformadora impredecible es, justamente, por su carácter distribuido, porque responde y actúa allí donde las relaciones de poder generan asimetrías irreversibles, dominaciones que limitan y ahogan. Es una política que se mide constantemente contra el miedo que nos liga a los parámetros en que se dirime nuestra relación entre libertad y seguridad: desde el riesgo de decir que «no» a esa manera de amar que ahoga, a esa manera de exigir productividad que enferma, a esa forma de producir conocimiento que lo acumula, a esa manera de distribuir la riqueza que humilla. Es una política cotidiana,

diseminada que constituye el campo de batalla permanente ante unas formas de vida que se han convertido en inhabitables. Es la rabia de Dylan Thomas contra la muerte que se afirma en la negativa a vivir dócilmente en esas vidas gobernadas.

---

2. «Do not go gentle into that good night/ Rage, rage against the dying of the light». (La traducción es nuestra, empleamos el verbo «acochar» para preservar la rima consonante.)

Breve biografía de Michel Foucault

Michel Foucault nació en Poitiers, el 15 de octubre de 1926. Estudió filosofía y psicología en la École Normale Supérieure de París. Durante sus años de «normalien» se afilió al Partido Comunista Francés a instancia de Althusser. Empezó su carrera docente en la École Normale Supérieure y en la Universidad de Lille, dando clases de psicología. En 1954 publicó su primer libro Maladie mentale et personalité. El mismo año se instaló en Uppsala (Suecia) donde escribió la mayor parte de su investigación doctoral. En 1958 se iría a Varsovia y posteriormente a Hamburgo para volver a Francia en 1960 para ejercer como docente en Clermont-Ferrand. En 1961 defendió su tesis doctoral Folie et déraison: Histoire de la folie à la âge classique, un estudio histórico que traza un arco entre la desaparición de la locura como dimensión trágica de la experiencia a principios del siglo XVII y la configuración de la enfermedad mental como categoría psiquiátrica en el siglo XIX. En 1963 publica dos libros de manera simultánea, Naissance de la Clinique donde explorará las transformaciones políticas, sociales y epistemológicas que constituyen la medicina moderna y un largo ensayo sobre el escritor Raymond Roussel. En 1954 se reedita su primer libro con modificaciones sustanciales: Foucault cambiará el nombre por el de Maladie mentale et psychologie y sustituirá la segunda parte del mismo por una suerte de resumen de su tesis doctoral. En 1966 publica Les mots et les choses, un libro que genera un fuerte impacto cultural e intelectual. Foucault explora en el mismo las transformaciones epistemológicas que harán posible el nacimiento de las ciencias humanas señalando que la categoría de hombre es una categoría reciente dentro del dominio de los saberes y que, en base al análisis de todo un conjunto de desplazamientos epistemológicos recientes, podría desaparecer. Ese mismo año, Daniel Defert —a quien había conocido unos años antes y sería su compañero durante toda la vida— fue destinado a Túnez para realizar su servicio militar y Foucault se desplazó allí. En 1968 volvería a Francia para ocupar el cargo de profesor de filosofía en la

universidad experimental de Vincennes. En 1969 publicará L'Archéologie du savoir que, si bien se presenta como un análisis metodológico de la aproximación arqueológica efectuada en sus estudios históricos anteriores, constituye más bien el inicio de un nuevo enfoque. En 1968 descubrió la filosofía analítica americana, en particular, a John Austin, cuya perspectiva del lenguaje será fundamental en la elaboración del concepto de discurso que despliega en la obra. En 1970 fue nombrado profesor del Collège de France donde ocupará el lugar de Hyppolite dentro de la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento. Foucault impartirá un seminario anual sobre sus investigaciones en curso que compaginará con seminarios y cursos en otras universidades, muy especialmente, en Estados Unidos. Su primer curso coincidirá con la constitución del Groupe d'Information sur les Prisons (GIP) con el que iniciará un intenso periodo donde el activismo político en torno a las prisiones irá de la mano de todo un conjunto de investigaciones históricas (los cursos de 1972 a 1975). Esas investigaciones le llevarán a elaborar la noción de las relaciones de poder y la caracterización de las sociedades disciplinarias y de normalización. En 1975 publicará los resultados de esos estudios en uno de sus libros más emblemáticos: Surveiller et Punir donde estudia la emergencia de las prisiones como método punitivo de la mano del nacimiento de ese sistema disciplinario. Un año después publicará el primer volumen de Histoire de la sexualité: La Volonté de Savoir (1976) un estudio sobre la configuración de la sexualidad contemporánea donde enunciará la tesis de la biopolítica como rasgo característico de la forma de poder que se configura en la modernidad. En 1977 Foucault se tomará un año sabático a la vuelta del cual emprenderá una nueva aproximación a los estudios realizados anteriormente bajo la tesis de la gubernamentalidad como concepto y como proceso histórico. Una aproximación que abrirá toda una serie de nuevos estudios alrededor de la relación entre el gobierno de los otros y de uno mismo a través de los cuales Foucault hará un viaje retrospectivo desde el cristianismo hacia la antigua Grecia. Ese desplazamiento tendrá como resultado un cambio sustancial en el estudio que había iniciado sobre la sexualidad. A lo largo del segundo y tercer volumen, L'usage des plaisirs y Le souci de soi —que se publicarían el año de su muerte— Foucault exploraría la configuración sexoafectiva dentro del periodo grecolatino. El cuarto volumen, Les aveux de la chair, donde se

daba continuidad a esa investigación estudiando la transformación efectuada por el cristianismo había quedado inédito hasta su publicación en 2018. Foucault murió de sida el 25 de junio de 1984. Tenía 57 años.

Bibliografía

Althusser, L. (1974). Escritos, Laia, Barcelona.

Bentham, J. (1979). El panóptico, La Piqueta, Madrid.

Brown, W. (2016). El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo, Malpaso, Barcelona.

Canguilhem, G. (1986). Lo normal y lo patológico, Siglo XXI, Ciudad de México.

De la Boétie, E. (2008). Discurso de la servidumbre voluntaria, Trotta, Madrid.

Foucault, M. (2015). Théorie et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972), Seuil/Gallimard, París.

— (2013). La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973), Seuil/Gallimard, París.

— (2012). El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida, Siglo XXI, Buenos Aires.

— (2010). Historia de la locura en la época clásica, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

— (2009). El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983), FCE, Buenos Aires.

— (2008). Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión, Siglo XXI, Madrid.

— (2001). Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976), FCE, Buenos Aires.

— (2007a). El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France

(1973-1974), FCE, Buenos Aires.

— (2007b). Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975), FCE, Buenos Aires.

— (2007c). El Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), FCE, Buenos Aires.

— (2006a). Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber, Siglo XXI, Madrid.

— (2006b). Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres, Siglo XXI, Madrid.

— (2006c). Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí, Siglo XXI, Madrid.

— (2006d). Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978), FCE, Buenos Aires.

— (2005). La Arqueología del saber, Siglo XXI, Madrid.

— (2001a). El Nacimiento de la clínica, Siglo XXI, Ciudad de México.

— (2001b). Dits et écrits I. 1954-1975, Gallimard, París.

— (2001c). Dits et écrits II. 1976-1988, Gallimard, París.

— (2000). Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones, Alianza, Madrid.

— (1999a). Obras esenciales I. Entre filosofía y literatura, Paidós, Barcelona.

— (1999b). Obras esenciales II. Estrategias del poder, Paidós, Barcelona.

— (1999c). Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona.

— (1996). La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación, Altamira, La plata.

— (1995). «¿Qué es la crítica ? [Crítica y Aufklärung]», en Daimon Revista Internacional De Filosofía, 11, 5-26.

— (1985). Saber y verdad, La Piqueta, Madrid.

— (1968). Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Siglo XXI, Buenos Aires.

Gago, V. (2015). La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular, Traficantes de sueños, Madrid.

Harvey, D. (2007). Breve historia del neoliberalismo, Akal, Madrid.

Laval, C. y Dardot, P. (2017). La pesadilla que no acaba nunca: el neoliberalismo contra la democracia, Gedisa, Barcelona.

— (2013). La nueva razón del mundo, Gedisa, Barcelona.

Lazzarato, M. (2013). La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal, Amorrortu, Buenos Aires.

Marx, K. (2007). El capital. Crítica de la economía política, Madrid, Akal.

Montserrat, J. (2018). Thomas Hobbes. La fundació de l'Estat Modern, Gedisa, Barcelona.

Mora Gaspar, V. (2016). Al margen de la naturaleza, Debate, Barcelona.

Rose, N.(1990). Governing the Soul: The Shaping of the Private Self, Routledge, Londres.

Straehle, E. (2017). Claude Lefort. La inquietud de la política, Gedisa, Barcelona.

Valls Boix, J.E. (2018). Giorgio Agamben: Política sense obra, Gedisa, Barcelona.

Referencias web

Ayuntamiento de Barcelona, (2018). «Les cases fàbrica del Raval, patrimoni protegit» Disponible en: https://www.barcelona.cat/infobarcelona/ca/les-cases-fabrica-del-raval-interes-patrimonial-protegit_617783.html [Consultado el 2 de septiembre de 2018]

BOE, (1933). Ley de Vagos y Maleantes. Disponible en: https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1933/217/A00874-00877.pdf [Consultado el 12 de julio de 2018]

BOE, (1954). Modificación de la ley de Vagos y Maleantes. Disponible en: https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1954/198/A04862-04862.pdf [Consultado el 15 de julio de 2018]

BOE, (1970). Ley de peligrosidad y rehabilitación social. Disponible en: https://www.boe.es/boe/dias/1970/08/06/pdfs/A12551-12557.pdf [Consultado el 16 de julio de 2018]

BOE, (1992). Ley de Protección de la Seguridad Ciudadana. Disponible en: https://www.boe.es/boe/dias/1992/02/22/pdfs/A06209-06214.pdf [Consultado el 20 de agosto de 2018]

BOE, (2015). Ley de Protección de la Seguridad Ciudadana. Disponible en: https://boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3442.pdf [Consultado el 20 de agosto de 2018]

El País, (1993). «El Constitucional anula la “Patada en la puerta de la ley Corcuera”». Disponible en: https://elpais.com/diario/1993/11/18/portada/753577201_850215.html [Consultado el 15 de septiembre de 2018]

El País, (2009). «De “pervertido” a héroe». Disponible en: https://elpais.com/diario/2009/05/10/domingo/1241927555_850215.html [Consultado el 22 de agosto de 2018]

El País, (2012). «El FMI pide bajar pensiones por el riesgo de que la gente viva más de lo esperado». Disponible en: https://elpais.com/economia/2012/04/11/actualidad/1334133453_457282.html [Consultado el 12 de septiembre de 2018]

Federación Vida Independiente, (2018). Disponible en: https://federacionvi.org/contenido/vida-independiente/ [Consultado el 2 de septiembre de 2018]

Funds People. «¿Qué es el riesgo de longevidad? ». Disponible en: https://es.fundspeople.com/news/que-es-el-riesgo-de-longevidad [Consultado el 13 de septiembre de 2018]

Público, (2018). «Las ocho denuncias más sórdidas que deja la “ley mordaza” tras dos años en vigor». Disponible en: https://www.publico.es/sociedad/ley-mordaza-ocho-denuncias-sordidas-deja-ley-mordaza-vigor.html [Consultado el 12 de septiembre de 2018]

RTVE, (2018). «Amarillo: peligrosos y enfermos». En Nosotrxos somos. Disponible en: http://www.rtve.es/playz/nosotrxs-somos/ [Consultado el 10 de agosto de 2018]

Sunday Times, (1981). «Entrevista a Margaret Thacher». Disponible en: http://www.margaretthatcher.org/document/104475 [Consultado el 13 de septiembre de 2014]